

J[illegible]ICA

Z[illegible]HREN HERMANN COHENS

JUDAICA

FESTSCHRIFT

ZU

HERMANN COHENS
SIEBZIGSTEM GEBURTSTAGE

BERLIN
VERLAG VON BRUNO CASSIRER
1912



DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG

HERMANN COHEN,

DEM BEGEISTERTEN VERKÜNDER DER LEHREN DER PROPHETEN, DEM WISSENSCHAFTLICHEN VERFECHTER DER EWIGEN WAHRHEITEN DES JUDENTUMS ÜBERREICHEN WIR ZUM SIEBZIGSTEN GEBURTSTAGE DIESE SAMMLUNG VON AUFSÄTZEN AUS DEM GEBIETE DER WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS ALS ZEICHEN DER DANKBARKEIT UND VEREHRUNG

IM AUFTRAGE DES KOMITEES

ELBOGEN · KELLERMANN · MITTWOCH

BERLIN, 4. JULI 1912

Inhalt:

Zur Geschichte des Offenbarungsbegriffs.

Von MAX WIENER-Stettin.

Die Geschichte der wichtigsten Entwicklungsstufen, durch welche die historischen, die „positiven“ Religionen hindurchgegangen sind, läßt sich deutlich vom Offenbarungsbegriff aus überschauen. Wenn wir die Religion des Judentums ins Auge fassen, — und in den beiden anderen verläuft der historische Werdegang ja ganz analog — so treten in ihrem geschichtlichen Leben vor allem zwei Entwicklungsperioden heraus, die in der Regel als die biblische und die nachbiblische charakterisiert werden. Mit dieser religionshistorischen Einteilung wird nicht bloß äußerlich der ungeheuren Bedeutung Rechnung getragen, welche die Bibel für das gesamte Kulturbewußtsein des „Volkes der Schrift“ gehabt hat. In ihr dokumentiert sich nicht nur die unabsehbare Tragweite einer literargeschichtlichen Tatsache für das ganze dreitausend Jahre erfüllende Leben der jüdischen Gemeinschaft. Sondern mit jener Zerlegung werden zugleich auch zwei innerlich fundamental verschiedene Religionsstufen bezeichnet. Jede von diesen empfängt aber ihr eigentümliches sie auszeichnendes Gepräge durch die besondere Stellung, die eigenartige Beleuchtung, in welcher dem einen wie dem anderen Zeitalter Wesen und Begriff einer göttlichen Offenbarung erscheinen.

Was der Offenbarungsbegriff besagt und wie sich seine Bedeutung gewandelt hat, das vermögen wir hier nicht auf eine scharfe Formel zu bringen, wenn dieser ganzen Untersuchung nicht vorgegriffen werden soll, und darum sei er an dieser Stelle nur roh umschrieben als der Begriff einer Erkenntnis, die ihren Ursprung nicht den „natürlichen“ sich allenthalben in den Hantierungen des Lebens manifestierenden Kräften des menschlichen Geistes dankt, sondern die betrachtet wird als ein Wissen, das irgendwie dem Quell unmittelbar von Gott herstammender Eingebung entfließt.

Diese vorläufige Erklärung, welche mit dem populären religiösen Bewußtsein wohl übereinkommt, vermeidet es, irgendwelche inhaltliche Bestimmtheiten als Charakteristika des Offenbarungsbegriffs auszuzeichnen; sie sieht insbesondere von dem sehr naheliegenden Moment ab, daß das aus dem göttlichen Geiste abgeleitete Wissen seinem prophetischen Empfänger über Dinge Aufschluß gewähre, die dem Auge des nicht so beglückten Sterblichen ewig verschleiert blieben. Wohl aber steckt in dem naiven wie in dem durch theologische Reflexion bearbeiteten und sublimierten Offenbarungsbegriff immer der Gedanke, daß die von Gott entquellende Erkenntnis das Kriterium ihrer absoluten Evidenz in sich selber trage, daß sie in ihrem Offenbarungscharakter verbürgt und so vor jedem Zweifel menschlicher Geister gefeit sei oder doch sein sollte. Was ja zu dem endlosen Streit zwischen Glauben und Wissen geführt hat.

Die Geschichte des Offenbarungsbegriffs soll hier innerhalb gewisser Strecken seiner Entwicklung in der jüdischen Religion verfolgt werden.

Es ist von vornherein klar, daß nur in der scharfen Trennung zwischen dem gottgeschenkten und dem aus dem Menschengeist autochthon geborenen Wissen, nur in der entschiedenen Gegenüber-, ja Entgegenstellung der beiden Erkenntniswege jener theologische Begriff in seiner Bedeutung und Tragweite erkannt werden konnte; wie umgekehrt auch das Wesen des „natürlichen" Lichtes dadurch an Klarheit gewonnen hat, daß es sich von dem Dunkel eines so gänzlich disparaten Hintergrundes abzuheben vermochte. Mit dieser Scheidung soll — wie schon angedeutet — nicht etwa gesagt sein, daß die beiden Erkenntnismethoden die Tendenz haben, zu verschiedenen Erkenntnisinhalten zu führen. Denn wir werden das grundsätzliche Bestreben der jüdischen Philosophie des Mittelalters berühren, das darauf ausgeht, unter Festhaltung des Prinzips einer Offenbarung aus transzendenter Quelle den Offenbarungsinhalt zu rationalisieren. Sondern es soll nur darauf hingewiesen werden, daß Religion, so weit sie Erkenntnis sein will, diese besonderer übernatürlicher Erleuchtung danken zu sollen meint.

Diese Erwägungen führen nun zu der Stellung des für die Geschichte unseres Begriffs grundlegenden Problems, wie innerhalb der biblischen Religion, aus der diese Fragen ja erwachsen sind, der Offenbarungsgedanke lebendig wurde, wie sich hier die Verschiedenheit, die Spannung zwischen der gewöhnlichen allgemein menschlichen und der Idee einer unmittelbar durch Gott gewirkten

Erkenntnis fühlbar machte. Und sobald ein Bewußtsein dieser Verschiedenheit besteht, vertieft sich die Frage zu der Aufgabe, die Kriterien zu finden, welche für den menschlichen Geist Wahrheit und Echtheit gegebener Offenbarungen charakterisieren und verbürgen. Für beide Probleme bieten namentlich die prophetischen Schriften Stoff genug.

Nun ist es ja durchaus nicht anzunehmen, daß jener Unterschied im Bewußtsein des alt-israelitischen Propheten oder der Menschen, an welche er sich wandte, überhaupt als eine schwer erträgliche Spannung, als ein problematischer Dualismus der Erkenntniswege empfunden wurde. Aber man wird doch andererseits auch zugeben müssen, daß die Personen der biblischen Welt, wenn ihre prophetischen Erzieher ihnen von göttlichen Offenbarungen kündeten, sich darüber trotz aller Naivität und unphilosophischen Denkart ihre besonderen Gedanken gemacht haben werden. Sicherlich haben sie die wundersamen Visionen und Auditionen der gotterfüllten Seher als etwas Seltsames empfunden. Aber über das bloße Staunen werden sie schwerlich hinausgekommen sein, wie sie wohl über viele andere Dinge und Ereignisse sich wunderten, die ihr enger, noch wenig geübter Geist sich nicht zu erklären vermochte. Zu dem ursprünglichen Glauben an eine Gottheit gehört gewiß auch der Glaube an ihre Offenbarung, als früheste Lebensäußerung der Religion. Doch wie die Gottheit erst sehr allmählich zu einer außerweltlichen Macht wird, so kann auch ihre Offenbarung für den einfachen Geist nicht als ein außer- oder übernatürliches Begebnis gelten, sondern nur als ein höchst merkwürdiges Geschehen innerhalb einer im allgemeinen sonst besser bekannten Natur. Sie gehört für das primitive Bewußtsein zu den mancherlei erstaunlichen Erscheinungen zwischen Himmel und Erde, vor denen Menschenwitz verstummen muß. So wird man auch das „Wunder" empfunden haben, das Gegenstück der Offenbarung in der Welt der äußeren Erscheinungen: es gilt als ein besonders merkwürdiges Vorkommnis, das sich von anderen Begebnissen eben nur durch einen ausnahmsweise hohen Grad von Seltsamkeit unterscheidet. Anhebende Reflexion begegnet uns bereits in gewissen Stücken des Pentateuch. Es sei hier nur darauf hingewiesen, daß ein besonderes Wort ברא die göttliche Schöpfertätigkeit, wie sie sich namentlich in den Wundern darlegt, bezeichnet.[1] Aber das ist nicht mehr als ein Anfang. Offen-

[1] Nu 16, 30; Jes 41, 20.

barung und Wunder bedeuten für die Religion der Bibel etwas anderes wie für die Religiosität der Späteren. Die vollkommene Andersartigkeit und Unvergleichbarkeit der Offenbarungserkenntnis, am Maßstabe der immanenten gemessen, das absolut Geheimnisvolle und Rätselhafte der Wundererscheinung, wenn sie auf das regelrechte Naturgeschehen bezogen wird, das sind Probleme, die dem Bewußtsein der entstehenden Religion noch nicht aufgegangen sind. Und sie blieben ihm darum fremd, weil noch keine Wissenschaft jenen festen Untergrund geschaffen hatte, von dem sie sich abheben müssen, um überhaupt als Probleme gefühlt oder erkannt zu werden: das ist der Begriff der Gesetzmäßigkeit. Darum kann unsere Frage nur den Sinn der historischen Aufgabe haben, den Grad von Reflexion zu bestimmen, der sich schon bei der biblischen Religion regt, wo der Dualismus von göttlicher Offenbarung und menschlichem Wissen auftaucht. Es ist uns hierbei nicht um Vollständigkeit nach der religionsgeschichtlichen und exegetischen Richtung hin zu tun, nur einige markante Stellen sollen hervorgehoben und verwertet werden. Sie finden sich vor allem in der prophetischen Literatur.

Im Namen und im Auftrage Gottes reden die Propheten zu den Menschen. Sie verlangen für ihre Verkündigungen vor allem darum Gehör und Respekt, weil sie der göttlichen Offenbarung, der Quelle aller Wahrheit und Weisheit, entfließen. Die allgemeine Tendenz, die übereinstimmende Absicht aller der Weisungen, die sie als Boten und Sprecher Jhvhs an ihr Volk richten, ist sicher darauf beschränkt, auf die sittlichen Zustände einzuwirken. Dieser Grundcharakter des durch sie vermittelten göttlichen Offenbarungswillens leuchtet auch dort klar hervor, wo sie nicht schlechthin als Buß- oder Strafprediger mahnen und drohen, sondern als eigentliche Propheten, als erleuchtete Zukunftverkünder den Schleier des Geheimnisses von dunkeln verborgenen Dingen aufheben wollen.

Sind es durchgehend ethische Motive und Tendenzen, welche ihre Wirksamkeit bestimmen, so liegt es nahe, ihr sittliches Bewußtsein als das eigentliche und wahrhafte Fundament aller ihrer Torot auszuzeichnen. Daß sie geniale Pfadfinder auf dem Gebiete der echten Sittlichkeit gewesen, wird ja heute allgemein zugestanden. Doch für uns handelt es sich um ein anderes: wir müssen zwischen dem objektiven Sachverhalt und ihrer subjektiven Überzeugung, dem Selbstbewußtsein ihrer Religiosität, scharf unterscheiden. Die schneidende Alternative etwa, welche die Größten von ihnen zwischen

einer Frömmigkeit des Kultus und einem Gottesdienst der Menschenliebe stellten, erscheint einem modernen Betrachter leicht als ein Urteil, das einfach aus naiv schöpferischer Erfassung der ethischen Wahrheit geboren ist. Gegen diese Deutung als den Ausdruck des faktischen reinen Sachverhalts wird sich schwerlich etwas einwenden lassen. Denn es muß außerhalb der wissenschaftlichen Diskussion bleiben, soweit diese sich mit der Religionsgeschichte beschäftigt, ob tatsächlich Einflüsse transzendenter Herkunft, wahrhafte Erleuchtungen der Gottheit, im Geiste jener Männer solche Überzeugung gewirkt haben. Über dieses Problem kann nur Erkenntnistheorie entscheiden, aber nicht historische Kritik. Etwas ganz anderes aber bedeutet die Frage, wie die Offenbarungsträger selber über ihr Bewußtsein und den Charakter ihrer Erkenntnis gedacht haben. Und da ist von vornherein die Vorstellung abzuwehren, als ob sie sich irgendwie als Rationalisten gefühlt haben. Was sie im Namen Gottes und als das Wort Gottes verkündet haben, ist das Gute. Aber es erschien ihnen nur darum als das Gute, weil es sich ihnen als göttliche Offenbarung enthüllte.

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß alle Propheten sich als die erkorenen Vertrauten Jhvhs wissen. Sie fühlen sich durch seinen besonderen Willen geleitet, von dem Lichte seiner Weisheit erhellt.[1] Und zwar überall da, wo es ihnen auf eine Beeinflussung der öffentlichen Angelegenheiten ankommt. Wenn ihre Reden ausnahmslos mit Formeln anheben wie: Also spricht Jhvh, Spruch Jhvhs und ähnlichen, so haben wir es hier mit der Erscheinung der Audition zu tun, in der sie die Gottheit unmittelbar und sinnlich zu sich reden hören. Natürlich ist damit nicht gesagt, daß jede einzelne der uns überlieferten Prophetenreden, welcher jene Wendung voraufgeht, ursprünglich aus der erlebten Audition hervorgegangen ist. So manches wird auf die Rechnung der literarischen Fixierung und Redaktion zu setzen sein. Diese kann entweder aus der Hand des Propheten stammen, der seine Offenbarungen für spätere Geschlechter niederschrieb, oder von Späteren herrühren, die sicherlich nicht immer mit ängstlicher aufs Wort bedachter Gewissenhaftigkeit gearbeitet haben. Wir müssen annehmen, daß so die Gottesreden in manchen Punkten uns eine andere Gestalt darbieten, als die ursprünglichen Eingebungen gelautet haben. Aus der Fülle der hier zu Gebote stehenden Beispiele sei nur eines hervorgehoben, die schriftstellerische Formung,

---

[1] Vgl. besonders Am 3, 7; Jes 30, 1ff.; Jer 37, 17; 38, 14ff.; 42, 2.

in welcher uns die Jhvhsprüche bei Amos 1, 3—2, 6 entgegentreten. Daß man es hier bei der straffen Form und der künstlerischen Stilisierung nicht mit den rohen Produkten prophetischer Ekstase zu tun haben kann, das muß jedem Leser klar sein.[1] Aber gerade die stete Wiederholung jener Formeln, die als fester Bestand in die literarische Kunstform der prophetischen Reden eingeflochten erscheinen, beweist, daß das prophetische Wort immer und überall aus der Quelle der göttlichen Offenbarung hervorgeflossen sein will. Bei den Epigonen der großen Gottesmänner, bei Haggai und Maleachi, finden wir bis zur Ermüdung oft die erwähnten Hinweise auf die übernatürliche Abstammung ihrer Weisungen an das Volk. Gerade sie scheinen aber, von des Gedankens Blässe angekränkelt, weniger aus unmittelbaren Erlebnissen des Übersinnlichen zu schöpfen; und in der häufigen Wiederholung der Einkleidung liegt offenbar die Akkommodation an an die festgewurzelte Erwartung der Zuhörer, die das Wort Gottes und nur dieses vernehmen wollen. Der Prophet Jeremia verwahrt sich gegen das Überhandnehmen der Ekstatiker, die immer wieder einen Spruch Jhvhs (משא) zu verkünden haben.[2] Sie gelten ihm nicht schlechthin als Betrüger, aber er leugnet die Echtheit ihres Prophetentums.[3]

Bedeutsamer noch als die hier berührte Erscheinung der Auditionen, bei denen ja die Grenze zwischen tatsächlichem Erlebnis und literarischer Fixierung fließend bleibt, sind für unsere Erörterung die Visionen, in denen sich ein Übersinnliches in anschaulicher Klarheit dem prophetischen Geiste enthüllt. Und indem die Visionen durchgängig mit Auditionen verbunden sind und im allgemeinen auf diese abzielen, nehmen die letzteren an dem übersinnlichen Charakter teil, der jene für das Bewußtsein des Schauenden unzweifelhaft auszeichnet. Sie fehlen bei keinem Propheten, von dem wir nicht gar zu wenig wissen. Die wichtigste Rolle kommt ihnen bei der Berufung zu, was die oben ausgesprochene Ansicht bestätigt, daß der Erleuchtete sich in ihnen des Verkehrs mit der Gottheit am deutlichsten bewußt wird. Aus der Darstellung der Offenbarung in dem brennenden Dornbusch[4] geht hervor, daß die außerordentliche Naturerscheinung, die Mose am Gottesberg schaut — also eine Vision — ihn erst auf das Außer-

---

[1] Vgl. GIESEBRECHT, Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten S. 40.

[2] Jer 23, 16—40; vgl. den Kommentar von DUHM z. d. St. S. 185.

[3] Vgl. darüber weiter unten.

[4] Ex 3, 2ff.

ordentliche vorbereitet, das er vornehmen soll. Denn als Mose sieht, wie der flammende Dornstrauch nicht eingeäschert zusammenfällt, da sagt er zu sich: „Ich will doch hintreten und diese gewaltige Erscheinung betrachten". Darauf erst, als Mose so auf höchst Merkwürdiges gefaßt ist, redet Jhvh, beziehungsweise sein Engel, zu ihm. Hier hat also die Überlieferung die Vision, die ein Prophet bei seiner Berufung erlebt, gerettet. Bei den Schriftpropheten, in deren Bücher sich ja die religiösen Empfindungen und Erfahrungen für einen späteren Betrachter noch klarer spiegeln, als dies bei den älteren der Fall ist, tritt die Bedeutung der Inauguralvision, wenn möglich, noch auffälliger hervor. Es sei hier nur der drei „Großen" gedacht. Es verdient der Hervorhebung, daß die in Jesaja Cap. 6 geschilderte Erscheinung die einzige eigentliche Vision ist, die wir diesen Seher schildern hören.[1] Wie die beigefügte Zeitbestimmung „im Todesjahre des Königs Usia" beweist, muß zwischen dem Ereignis und seiner schriftlichen Fixierung ein gewisser Zeitraum liegen; was ja auch an und für sich aus der Natur der Sache folgt. Daraus kann aber gewiß nicht geschlossen werden, daß es sich hier um nichts anderes handele denn um eine poetisch-mythologische Einkleidung der religiösen Idee, die das prophetische Programm des Jesaja enthält. Sicher haftet dem Gottesbegriff des Jesaja nichts von den anschaulich phantastischen Bestimmungen an, die jene Erscheinung zeigt. Sie gehören vielmehr einer für ihn überwundenen Stufe an. Aber man muß offenbar annehmen, daß im visionären Zustande, der sich ja eben von der Tageshelle des klaren reflektierenden Bewußtseins unterscheidet, mythologische Vorstellungen zu neuer Realität erweckt werden. So muß es dabei sein Bewenden haben, daß das Begebnis in seinem Kern eine alte Vision ist, die in einem einzigen Bilde und in einem kurzgefaßten Gedanken besteht.[2] Etwas anders liegt die Frage bei Jeremia. Es steht nicht unbedingt fest, ob die Wahrnehmung, die er bei seiner Berufung schildert, eine Vision ist oder ein reales Objekt hat.[3] Aber andere für das Bewußtsein des Propheten reale Momente sichern ihm die Empfindung, daß er Übernatürliches erlebt. Wenn Jhvhs Hand des zukünftigen Sehers Mund berührt, so erfährt er offenbar eine solche Einwirkung, die andere Propheten ähnlich beschrieben haben.[4] Jeremia fühlt sich an diesem

---

[1] Vgl. DILLMANN, Der Prophet Jesaja S. 53f.

[2] DUHM, Kommentar z. d. St.

[3] Hierüber s. CORNILL, Das Buch Jeremia 1, 11 S. 7f.

[4] Ez 1, 3; 3, 14 u. a. St.; 2 Kön 3, 15.

Tage eingesetzt „über die Völker und über die Reiche, auszureißen und einzureißen und zu vernichten und zu bauen und zu pflanzen". Jhvhs Wort soll in seinem Munde zu Feuer werden, das Volk aber zum Holz, das von diesem Feuer verzehrt werde (5, 14). Diese Ausdrücke sind mehr als bloße Sinnbilder für die große Aufgabe eines geistigen Führers schlechthin, sondern ein Bekenntnis der Zuversicht, daß die der göttlichen Offenbarung entstammenden Weisungen, die der Prophet verkündet, die Zukunft nicht bloß ahnen, sondern geradezu gestalten sollen. Ähnlich wie nach biblischer Anschauung Segen und Fluch wunderbarerweise Wirkungen hervorzubringen bestimmt sind. — Bei Ezechiel ist es ja augenfällig, daß das menschlich selbständige Bewußtsein ganz zurücktritt; daß sein Geist nichts anderes sein will wie das Gefäß, in das die göttlichen Offenbarungen fließen. Auf Einzelheiten darf darum um so eher verzichtet werden.

Die Offenbarung gilt als das freie Geschenk Gottes, in dem sich seine Liebe und seine Fürsorge für sein Volk zeigt. Bleibt sie aus, so ist das ein Beweis des göttlichen Zornes;[1] nur frevler Sinn weist sie zurück.[2] Sie gehört also zu der Art der Beziehungen, die zwischen Gott und den Menschen obwalten, und wird als selbstverständlich hingenommen, wenn auch natürlich fromme Denkart sich dieser Gunsterweise dankbar freut.[3] Doch darin liegt keine Reflexion erkenntnismäßigen Charakters. Immerhin treffen wir einen Vergleich mit analogen Erscheinungen nicht-israelitischer Religion an. Im Segen des Bileam (Nu 23, 23) heißt es: „Es gibt keine Beschwörung in Jakob, keine Wahrsagerei in Israel; zu seiner Zeit (lies so mit GIESEBRECHT a. a. O. S. 77 und BAENTSCH, Kom. z. d. St.!) wird ihm gesagt, was Gott tut." Hier wird also im Sinne der echten von der heidnischen geschiedenen Prophetie der Gedanke einer magischen Beeinflussung der Gottheit abgewiesen und statt dessen der Standpunkt geltend gemacht, daß Jhvh selbst aus freien Stücken seine Erwählten erleuchte. Dieser Standpunkt setzt den Begriff eines sittlichen Gottes voraus, welcher der einsichtige und besonnene Leiter der Geschicke der Menschen ist; er kann darum nicht wie ein naturhafter Dämon durch Zauberei, das heißt durch Anrufung eines anderen stärkeren Dämons, berührt werden.

Der Prophet weiß sich aber nicht bloß kraft der Eigentümlich-

---

[1] 1 Sam 3, 1; 14, 37ff.

[2] Am 7, 12; Jes 28, 9ff.

[3] Am 2, 11.

keit seines Erlebnisses von Gott in besonderer Weise erfüllt und berufen, auch der Inhalt der Offenbarungen schließt zumeist den Gedanken aus, als ob sie ein Produkt bewußter Reflexion seien. Auf die Fülle der Voraussagungen im eigentlichen Sinne und zwar spezieller Zukunftverkündigungen braucht nur kurz hingewiesen zu werden. Wenn sie das kommende Heil, das messianische Reich, den Herrscher aus dem Stamme Davids verheißen, so fühlen sie sich nur als die von Gott erleuchteten Vorhersager. Und dieses Urteil trifft erst recht da zu, wo die Prophetie Einzelheiten und persönliche Schicksale zum Gegenstande hat.[1] Weniger selbstverständlich aber könnte es scheinen, ob die Politik, welche Männer wie Jesaja und Jeremia vertreten, zu der sie die Könige von Juda bewegen wollen, lediglich religiösen Motiven entspringt und nicht vielmehr die Eingebung staatsmännischen Weitblicks ist. Die allgemeine politische Situation zur Zeit des Jesaja aber ist die: die kleinen palästinisch-syrischen Staaten haben erkannt, daß der Vormarsch der assyrischen Macht und ihre eigene Vernichtung unausbleiblich sei, wenn sie in ihrer Zersplitterung beharren und nicht Anschluß bei einer Assyrien ebenbürtigen Großmacht finden. Das konnte nur Ägypten sein. Und sie handeln gemäß dieser Ansicht, gegen welche aus politischen Gründen schwerlich Stichhaltiges einzuwenden war. Tatsächlich hat das Jesaja auch niemals versucht. Und doch hat er Zeit seines Lebens dagegen gekämpft, daß sich Juda an dieser Politik seiner Nachbarn beteiligte. Ihn beherrscht eben ein religiöses Motiv, das gleiche, das in seinem älteren Zeitgenossen Hosea wirkt: Israel darf sich nicht in die Händel der großen Staaten mischen, nicht mit irdischen Machtmitteln dem Schicksal vorgreifen, das Jhvh unmittelbar durch persönliches Eingreifen und unerhörte Wundertaten vollzieht und für Israel günstig wenden wird.[2] Wenn man daran denkt, daß Jesaja dem König Ahas geradezu das Eintreffen eines göttlichen Wunderzeichens in Aussicht stellt, um ihn seinem Rate zugänglich zu machen, so wird man in dem Propheten niemals einen gewiegten Staatsmann sehen wollen. Und von den anderen läßt sich leicht dasselbe zeigen.

Aber mit diesen Feststellungen ist doch nur die eine — und zwar die klar zutage liegende — Seite des biblischen Offenbarungsbegriffs berührt: Gott tritt mit Menschen seiner Wahl in eine besondere Beziehung, die nur im unmittelbaren Bewußtsein der ihrer

---

[1] Jes 22, 15ff.; Jer 28, 12ff.

[2] Jes 5, 12; 7, 13ff.; 8, 9f.; 10, 12; 19, 3; 28, 21; 29; 31, 4 u. a.

gewürdigten Persönlichkeiten erlebbar ist. In dem Charakter des Gottesbegriffs, wie er durchgängig die Anschauungswelt der Religion der Bibel beherrscht, ist von vornherein der Gedanke mitgesetzt, daß sich Gott gewissen Menschen manifestiert und daß dieses Ereignis etwas Außerordentliches, etwas „Wunderbares“ ist. Aber das „Wunder“ steht noch nicht im scharfen Gegensatz zum Begriff des gesetzmäßigen Naturgeschehens, weil dieser noch unbekannt ist und vorerst nur das unbestimmte Gefühl einer gewissen Regelmäßigkeit der natürlichen Erscheinungen besteht.

Und doch macht sich schon innerhalb des biblischen Gedankenkreises eine gewisse Reflexion bemerkbar. Zwar die Tätsächlichkeit von Offenbarungen überhaupt, ihre Möglichkeit gilt niemals als Problem. Die verstandesmäßige Überlegung aber erwacht, wenn das Bedürfnis gefühlt wird, wahre von falschen zu unterscheiden; ihr Inhalt wird also zum Problem, und zwar schon für den alten Israeliten der Bibel. Bedeutet die prophetische Erleuchtung nichts anderes als ein inneres Erlebnis ihres Trägers, so wird der Subjektivität und Schlimmerem noch Tür und Tor geöffnet, weil ja jedes objektive Kriterium und jede Kontrolle ausgeschlossen erscheint. Wie ist Irrtum oder Echtheit, Wahrheit oder Lüge zu erkennen? Das sind Fragen, die zwar nicht für den Propheten existieren, der seines Berufes gewiß ist; wohl aber für die, an welche er sich wendet. Solche Probleme zeigen in aller Klarheit das Deuteronomium; wie der Offenbarungsträger selber mit ihnen zu ringen hat, das erfahren wir aus dem Buche Jeremia. Daß sie uns gerade hier begegnen, hat seine guten Gründe.

Der Zustand, in dem sich uns die biblische Religion darstellt, ist der einer lebendigen Entwicklung. Es ist ein weiter Weg, der von den noch recht naturwüchsigen Anschauungen gewisser Partien der Richter- und Samuelbücher, der volkstümlichen Religion, zur Höhe der prophetischen Erkenntnis und zum Gesetz der Tora führt. Dieses Bewußtsein haben aber die Propheten nicht. Sie fühlen sich nicht als Schöpfer von Neuem, sondern als die Verkünder der Religion des Mose. So sicher es ist, daß sie die religiösen Werte radikal umgewandelt haben, so wenig empfinden sie sich als Revolutionäre. Doch ob die Menschen, denen ihre Worte gelten, ebenso denken, das ist von vornherein nicht gewiß. Die Propheten gründen die überragende Bedeutung, die sie für die moralischen Pflichten im Gegensatz zu den Werken des Kultus in Anspruch nehmen, darauf, daß Jhvh schon den Urvätern angesagt habe, was er wahrhaft

wolle: keine Opfer, sondern Rechttun.[1] Jeremia behauptet, am Tage des Auszugs aus Ägypten sei nur vom Dienste des Herzens, aber nicht von Tieropfern die Rede gewesen. Mußte man ihm nicht die Vorschrift der ungesäuerten Brote entgegenhalten, die, sicherlich eine uralte Satzung, doch auch zum gering zu schätzenden Kultus gehört? In Wahrheit schaltet hier ihre sittliche Erkenntnis recht souverän mit überliefertem Gut.

Damit ist die Frage nach ihrer gegenseitigen Beurteilung gestellt. Sie klagen ja selbst am meisten über die falschen Propheten, welche die Eingebungen ihres eigenen Herzens als göttliche Weisheit verkünden. Es muß also für sie selbst auch objektive inhaltliche Kriterien der Echtheit der Offenbarung geben. Das Problem wird brennend, sobald die religiöse Entwicklung zu einem gewissen Abschluß gelangt ist, wenn das Fazit aus der Vergangenheit gezogen wird. Eine Religion, die aus dem Quell der Offenbarung hervorfließen will, darf es nicht gelten lassen, daß dieser Quell einmal irgendwann endgültig versiegt sein kann; aber soll ihr Inhalt sich nicht ins Wesenlose verflüchtigen, den schlimmsten Widersprüchen ausgesetzt sein, so muß sie der schrankenlosen Subjektivität zu begegnen wissen, zu der ihr Prinzip leicht verführen kann. Das heißt: sie vermag ohne objektive Grundsätze nicht auszukommen.

Diese Einsicht hat sich im Deuteronomium in gewissen Bestimmungen über Prophetie und Offenbarung kristallisiert. Das Deuteronomium ist ein religiöses Gesetzbuch, in welchem sich die Ergebnisse der bisherigen prophetischen Offenbarung niedergeschlagen haben. Aber es steht selbst noch mitten im lebendigen Strom der schöpferischen Arbeit an der Religion. Es muß mit deren Fortsetzung rechnen, zugleich aber Vorsorge treffen, daß die Grundlagen seiner eigenen Anschauungen in aller Zukunft gesichert bleiben; es muß also mit dem reinen Subjektivismus brechen, welcher der auf das unkontrollierbare innere Erlebnis gestellten Offenbarung anhaftet. In der Art, wie sich das Deuteronomium dieser Aufgabe entledigt, tritt die große Schwierigkeit des Problems zutage. Wir erfahren Dt 13, 2—6: „Wenn unter dir ein Prophet auftritt, oder einer, der (Offenbarungs)träume hat und dir Zeichen und Wunder gibt und das Zeichen und Wunder, das er dir angekündigt, auch eintrifft: indem er dabei aber sagte: Laßt uns anderen Göttern folgen, die du (bisher) nicht kanntest, so höre nicht auf die Worte dieses Propheten oder

[1] Am 5, 25; Jer 7, 22.

Träumers ..... jener Prophet oder Träumer aber soll getötet werden, weil er Auflehnung gepredigt hat gegen Jhvh, deinen Gott ....“ Diese Stelle hat zur stillschweigenden Voraussetzung, daß das ganze Gesetz, auf das Israel verpflichtet worden ist, durch einen Propheten, nämlich durch Mose, dem Volke übermittelt worden. Dessen Autorität aber und damit zugleich die Verpflichtung zur Anerkennung der durch ihn verkündeten Offenbarung gründet sich auf „Zeichen und Wunder“, deren das Volk Zeuge war.[1] Wie aber, wenn nun in Zukunft irgendein Seher ebenfalls gewaltige Zeichen und Wunder ausführt und, gestützt auf solche Wunderbeweise, das Volk Jhvh entfremden und einem Götzen in die Arme treiben sollte! Bezeichnenderweise verlautet nichts darüber, daß dieser Wundertäter etwa ein Betrüger sei. Ja, die hinzugefügte Erklärung (V. 4bf), daß Jhvh durch ihn des Volkes Treue erproben will, scheint geradezu besagen zu wollen, daß er in gutem Glauben als ein Opfer falscher Eingebungen gehandelt hat. Vor echten Wundern und Wundertätern wird also hier zu Vorsicht gemahnt; an das kritische Urteil der eigenen Vernunft und der feststehenden religiösen Erkenntnis appelliert.

Nun ließe sich vielleicht gegen die besondere Bewertung dieser Stelle der Einwand erheben, daß es sich hier ja um das hauptsächliche Fundament der israelitischen Religion handele, das gegen alle neuen Offenbarungen, und seien sie noch so augenscheinlich durch Wunder beglaubigt, sicher gestellt werden soll: die Einzigkeit Gottes steht gerade für das Deuteronomium im Zentrum der religiösen wie der sittlichen Gesetze; und der Prophet, der von dem einen Jhvh auf Götzen hinführen will, muß freilich allen Wundern und Zeichen zum Trotz als falsch entlarvt werden. Dazu bedarf es keiner tiefgründigen Überlegung. Gegen die Betonung des religiösen Fundamentes spricht aber der Einleitungssatz des Kapitels, welcher dem besprochenen Abschnitt unmittelbar vorangeht: „Alles, was ich euch heute gebiete, sollt ihr beobachten, es auszuführen; du sollst ihm nichts hinzufügen und nichts davon weglassen.“ Es ist nicht einzusehen, warum dieser Vers gegen die vorliegende Kapiteleinteilung zum vorangehenden Abschnitt gezogen werden soll,[2] während er doch stilistisch wie inhaltlich trefflich zum folgenden paßt. Der Satz ist nämlich eine Einführung für den Inhalt dieses 13. Kapitels, das sich durchweg mit der Möglichkeit einer Abrogierung oder durchgreifenden Umgestaltung

---

[1] Dt 4, 34; 6, 22; 7, 19.

[2] Vgl. Kommentar von STEUERNAGEL z. d. St.

der Grundlehren der deuteronomischen Religionsanschauungen befaßt. Der Satz ist vielmehr ein Ausdruck der Überzeugung des Gesetzgebers, daß die Offenbarung ihrem Inhalte nach als prinzipiell abgeschlossen zu gelten hat. Alle zukünftige Prophetie muß sich im Rahmen des hier dargelegten Grundrisses halten. Das aus diesem hier herausgegriffene Prinzip des Monotheismus aber darf nur im Sinne eines Beispiels aufgefaßt werden, da es als die vorzüglichste der religiösen Grundlagen am nächsten liegt.

Von den Kriterien der wahren Prophetie spricht aber noch eine andere Stelle im Deuteronomium, die mit der eben interpretierten sich nicht vereinen läßt. Kap. 18, 18ff.: „Einen Propheten will ich ihnen erstehen lassen aus der Mitte ihrer Brüder wie dich und will meine Worte in seinen Mund legen, und er soll ihnen alles sagen, was ich ihm befehle. Wer aber auf meine Worte nicht hört, die er in meinem Namen redet, von dem werde ich Rechenschaft fordern. Jedoch der Prophet, der sich vermißt, in meinem Namen etwas zu reden, was ich ihm nicht befohlen, oder der im Namen anderer Götter reden wird, der Prophet soll sterben. Wenn du aber bei dir denkst: woran sollen wir denn erkennen das Wort, das Jhvh nicht geredet hat; (so wisse:) was der Prophet im Namen Jhvhs redet, ohne daß es geschieht und eintrifft, das ist ein Wort, das Jhvh nicht geredet hat. In Vermessenheit hat es der Prophet geredet! Habe keinen Respekt vor ihm." Hier wird als das Kennzeichen der wahren Prophetie das Eintreffen des durch sie verkündigten Ereignisses angegeben. Es könnte scheinen, als ob diese Stelle in dem Propheten den eigentlichen Mantis, den Seher oder Vorhersager erblickt, während Kap. 13 den religiösen und moralischen Führer im Auge hat. Bei genauerem Zusehen aber erweist sich eine solche Unterscheidung als irrtümlich. Was für ein Ereignis ist es, dessen Verwirklichung die Echtheit und göttliche Abstammung eines Prophetenwortes verbürgen soll? Bezieht sich dieses überhaupt auf irgendwelche zukünftige Erfüllung? Nein. Denn ein fernliegendes Ereignis, das jetzt angekündigt wird, kann doch nicht für den Augenblick als wirksame Bestätigung der Echtheit dienen. Es ist überhaupt nicht gestattet, anzunehmen, daß der Inhalt der prophetischen Rede an unserer Stelle in der Zukunftsverkündigung zu suchen ist. Der Seher, den Jhvh hier zu erwecken verheißt, soll vielmehr den göttlichen Willen dem Volke offenbaren. Es wäre nicht verständlich, wie vor einem Ungehorsam gegen ihn gewarnt werden könnte, wenn er etwas anderes als das in die Tat umzusetzende göttliche

Gebot verkünden wollte. Demnach ist anzunehmen, daß das Ereignis, das er weissagt, durch sein Eintreffen die Echtheit des eigentlichen Inhaltes seiner Worte dartun soll, nämlich der durch ihn verkündeten Weisungen Jhvhs. Wir haben es also mit einem אות zu tun, einem Bestätigungszeichen, wie es zum Beispiel Jesaja dem Könige Ahas anbietet, um ihn davon zu überzeugen, daß der prophetische Rat göttlicher Weisheit entstammt.[1] Damit ist festgestellt, daß die Anschauung von Dt 18 mit der von Dt 13 im Widerspruch steht, da dort ja dem „Zeichen" die Echtheit verbürgende Kraft abgesprochen wird.

Man könnte versucht sein, dieser Schwierigkeit so zu begegnen, indem man den Ausdruck in Kap. 13 urgiert. Dort sei nur davon die Rede, daß der wundertätige Prophet das Fundament der israelitischen Religion untergraben wolle, den Monotheismus. Dagegen müsse sich die unwiderruflich feststehende Erkenntnis auflehnen; hier aber handle es sich um irgendwelche Gebote von nicht allgemein gültiger, sondern nur vorübergehender Bedeutung, über die von Haus aus gar nicht geurteilt werden könne, ob sie sich dem Grundriß des bereits bekannten Willens Jhvhs einfügen oder nicht. Indes scheitert dieser Lösungsversuch an unserer Interpretation des Zusammenhangs von Kap. 13.

Man kommt der Wahrheit näher, wenn man den Widerspruch anerkennt. In ihm zeigt sich das noch unsicher tastende Bestreben, das subjektive Offenbarungserlebnis dadurch ungefährlich zu machen, daß man es zwingt, sich vor objektiven oder doch wenigstens anerkannten religiösen Wahrheiten zu verantworten. Das geschieht schon ganz deutlich und mit klarem Bewußtsein in Dt 13. Hier kommt der Standpunkt zu Worte, daß die Religion, die der Niederschlag der lebendigen sich in den Propheten immer aufs neue vollziehenden Offenbarung ist, Grenzen und Wälle aufrichten muß, um ihr Wesen behaupten zu können. Sie gibt einen Kanon, eine Richtschnur für alle künftigen Offenbarungen. Mit Dt 13 ist der Begriff des religiösen Dogmas gegründet, sofern darunter ein Lehrsatz verstanden ist, der von der organisierten religiösen Gemeinde als gültige Norm anerkannt wird. Und es ist ja die Aufgabe des deuteronomischen Gesetzes, die religiöse Gemeinde zu organisieren. — Auf der anderen Seite lebt aber noch ungebrochen der Geist, der diese Religion geschaffen hat: die Prophetie ist noch nicht erloschen.

---

[1] Jes 8.

Diese Strömung findet in Dt 18 ihren Ausdruck. Aus dem Zwiespalt dieser Tendenzen erklärt sich der hier aufgezeigte Widerspruch.[1]

Diese Situation muß sich aber auch in der eigentlich prophesischen Literatur widerspiegeln, die mit dem Deuteronomium gleichzeitig ist. Wir finden sie am klarsten bei Jeremia, in dem Streit mit den „falschen Propheten“. Warum gelten sie als falsch? Es leuchtet ein, daß die Kriterien, welche das Dt angibt, nur die gröbsten Irrtümer und Lügen abzuwehren vermögen; sie bieten nur den negativen Maßstab zur Ausschließung offenkundiger Verkehrtheit. Aber sie versagen, wo es heißt, Kern und Wesen einer religiösen Persönlichkeit auf Treue und Echtheit zu prüfen. Die israelitische Religion wirkte aber noch über jene Zeit hinaus vornehmlich durch Persönlichkeiten. Zum mindesten war diese Art der Einwirkung weit stärker, als die, welche vom fertigen formulierten System, von der „heiligen Schrift“, ausging. Also kommt es darauf an, die letzten Triebkräfte der Prophetie aufzudecken; nur so kann das eigentliche Wesen, das innerste Motiv ihrer Lehre erkannt werden; weit klarer und eindeutiger als auf dem Wege des Rückschlusses von dem religiösen System. Denn dieses ist nicht restlos aus ihrem Geiste geflossen, sondern durch mancherlei Rücksichten beeinflußt. Damit kommen wir nicht zu einer psychologistischen subjektierenden Betrachtungsweise dieser Dinge; es tritt im Gegenteil der letzte objektive Grund der „wahren“ Prophetie hervor.

Jeremia wendet sich Kap. 23, 9—40 gegen Propheten, die seiner Überzeugung nach Land und Volk durch ihre Weissagungen ins Verderben stürzen. Er konstatiert (v. 13f) einen tief greifenden Unterschied zwischen den Weissagern, die einstmals in Samaria auftraten, und denen in Juda. Jene sind Baalsdiener, prophezeien im Namen des Baal; den judäischen vermag er das nicht vorzuwerfen; sie wollen durchaus im Namen Jhvhs wirken. Das erkennt auch Jeremia an (vgl. besonders den Gegensatz der beiden Halbverse 27a und b). Aber er hält ihnen vor, daß sie die Schau des eigenen Herzens verkünden, nicht Jhvhs Wort. (16) Wer (von ihnen) hat

---

[1] Es macht natürlich für unser Problem sachlich nichts aus, wenn die beiden Kapitel den Händen verschiedener Bearbeiter entstammen sollten. Die hier vorgetragene Interpretation spricht dafür und würde die für diese Ansicht beigebrachten formellen Momente wirksam unterstützen; vgl. den Kommentar von STEUERNAGEL.

im Rate Jhvhs gestanden, sein Wort gesehen und gehört? (18) Nein, Jhvh hat diese Propheten nicht gesendet, hat zu ihnen nicht geredet. (21) Jeremia will von ihren Offenbarungsträumen nichts wissen; von ihrer ganzen Art nichts hören. Denn was hat das Stroh mit dem Weizen gemein? (28)

Aber ihr guter Glaube an ihre eigene Sendung, ihre subjektive Überzeugung wird nicht angezweifelt. Diese Seher berufen sich auf Träume und Visionen, in denen ihnen Weisheit von Gott kundgetan wird. Jeremia leugnet mit keinem Wort die Möglichkeit, daß das die Pforten zur Verbindung mit dem Jenseitigen, Übernatürlichen sind. Wie sehr auch in seiner eigenen Wirksamkeit das Ekstatische, das Mirakulöse zurücktritt, so bekennt er sich doch zu der Auffassung, daß diese Erscheinungen nicht etwa lediglich Ausgeburten der Phantasie, Hirngespinste sind. Auch nach seiner Meinung offenbart sich Jhvh in solchen Erlebnissen.

Doch er überschreitet schon die Schranken dieses Standpunktes. Denn das Wunderbare dieses Erlebnisses wiegt ihm nichts gegen den Inhalt der Lehre, die auf diesem Wege dem Menschen zum Bewußtsein kommt. Die Offenbarung muß ihre Echtheit vor der Kritik der eigenen sittlichen Vernunft erweisen können. Vermag sie es nicht, dann helfen keine Zeichen, Träume und Mirakel. Diese Probe aber bestehen jene Propheten schlecht. Es ist bezeichnend und von großer Wichtigkeit, daß Jeremia an ihrer Lehre viel weniger auszusetzen weiß als an ihrem Leben. Es steht ihm von vornherein fest, daß Menschen wie sie, welche schauderhafte Verbrechen begehen, welche die Ehe brechen, lügen, Missetäter in ihrem Trotz bestärken, nicht die Werkzeuge und Sendboten Gottes sein können. (14) Ja, diese schamlosen Propheten Jhvhs erscheinen ihm schlimmer als die götzendienerischen von Samaria. Von ihrer Lehre erfahren wir nicht viel. Jeremia beschuldigt sie, daß sie die Worte Gottes von einander stehlen. (30) Dieser Mangel an Originalität gilt nicht gerade als ein Beweis ihrer Falschheit, wohl aber als bezeichnendes Symptom.

Den vollen Beweis ihrer Unwahrheit erbringt dem Jeremia die verhängnisvolle Wirkung, welche ihre Predigt auf das Volk ausübt. Sie verkünden Heil, wo Jhvh doch Vernichtung bringen wird; sie wollen der Verderbnis der Herzen nicht wehren (17). Hätten sie wirklich — so urteilt er — im göttlichen Rate gestanden, dann würden sie das Volk von seinem bösen Wandel abbringen, es aber nicht durch Heilsverkündigung an der ernsten Einkehr und Umkehr hin-

dem (22). Noch öfters hören wir in der Prophetie das Urteil, daß der wahre Seher ein Unglücksprophet ist.[1] Da aber von unzweifelhaft echten glänzende lockende Zukunftsgemälde entworfen wurden, da von ihnen das Glück des messianischen Reiches, die Herrlichkeit des künftigen Israel verheißen ward, so ist ein solches Urteil mit Vorsicht aufzunehmen. Es kann nur den Sinn haben, daß das Amt des wahren Propheten in der sittlichen Fürsorge besteht, wie der Messias das Land mit der Rute seines Mundes schlagen soll. Es ist ein Unterschied zu machen zwischen dem leichtfertigen Heilskünder, der seinem Publikum nach dem Munde redet, und dem von echtem sittlichen Idealismus beseelten Propheten, dem alle Misere der Gegenwart nicht den Glauben an das Gute, d. h. an die Zukunft, nimmt.

Indem Jeremia von allen vorgeblichen Erlebnissen des Verkehrs mit dem Jenseitigen an das Urteil der sittlichen Vernunft appelliert, ist tatsächlich eine neue Stufe der religiösen Einsicht erreicht. Dieses Ergebnis tritt um so klarer hervor, als er nicht bloß die Möglichkeit solcher Erfahrungen anerkennt, sondern sich selber bewußt ist, an ihnen teilzuhaben. Ja, er verkündet die neue Erkenntnis von der wahren Offenbarung selber wieder als Jhvhs Spruch. Aber dieser ist nunmehr eins mit der Sprache des sittlichen Gewissens.

Sicherlich hat diese Einheit faktisch schon bei seinen Vorgängern bestanden. Auch des Amos und Jesajas Gott verkündet nur das Gute, das, was den Menschen wahrhaft zum Heile dient. Aber erst Jeremia gewinnt volle Klarheit über diesen Sachverhalt. Auch bei jenen ist Gottes Wort tatsächlich mit der Forderung der Sittlichkeit identisch, doch das Bewußtsein von dieser Tatsächlichkeit wird ihnen durch die als ein Mysterium erlebte Offenbarung vermittelt.[2] Bei Jeremia aber entscheidet letzthin die sittliche Reflexion, die ihrer selbst bewußte sittliche Erkenntnis darüber, ob Jhvh wahrhaft gesprochen hat oder nicht. Erwägen wir zu dem noch, daß bei keinem Propheten das Ekstatische so weit in den Hintergrund tritt wie bei diesem, so liegt zu Tage, daß das religiöse Bewußtsein, von der mythologischen Grundlage völlig abgelöst, sich mit dem sittlichen vollständig zu decken beginnt. Die sittliche Vernunft, die immer das Fundament der echten Prophetie gewesen, ist sich nunmehr auch über dieses ihr Wesen klar geworden. Und

[1] Jer 28.
[2] Vgl. die außerordentlich charakteristische Stelle Micha 6, 8.

dieses Resultat ist nicht herbeigeführt worden durch theoretische Skepsis, nicht dadurch, daß sich etwa Zweifel an der Möglichkeit der Offenbarung eines Jenseitigen regte, — was niemals bestritten wurde, — sondern durch die zur reinen Klarheit geläuterte Erkenntnis, daß das Wesen Gottes reine Sittlichkeit ist und nichts anderes.

Nach diesen Feststellungen wollen wir die biblische Entwicklung des in Frage stehenden Problems verlassen und noch das Charakteristische der Wandlung beleuchten, die es in der mittelalterlichen Religionsphilosophie erfahren hat. Zu Anfang dieser Betrachtungen ward darauf hingewiesen, daß die beiden hauptsächlich zu unterscheidenden Stufen der israelitischen Religion gerade in Rücksicht auf ihre Stellung zum Offenbarungsbegriff von einander zu trennen sind. Für beide gilt zwar die Voraussetzung, daß göttliche Offenbarung den Weg zum gottgewollten Dasein erschließt, daß ihre Tatsächlichkeit als das Fundament des sittlichen und religiösen Lebens angesehen wird. Aber während die biblischen Menschen die von Gott ausgehende Verkündigung als ein Phänomen empfanden, das unaufhörlich und lebendig in ihrer Mitte wirksam war, besonders begnadete Persönlichkeiten, Propheten und Seher, unmittelbar erfüllte und durch sie alle zeitgenössischen Volksangehörigen mit seinem Heile beglückte, war für die nachbiblischen Zeiten der Mund der Weissager verstummt. Was jenen als gegenwärtig erlebtes Ereignis galt, von dessen Wirklichkeit man sich durch die unmittelbar anschauliche Tatsache der Prophetie fortwährend überzeugen zu können glaubte, das war für die Späteren ein für allemal in die Vergangenheit gerückt, zur Geschichte geworden. So charakterisieren sich die beiden Perioden genauer: aus dem Erlebnis einer übernatürlichen Offenbarung wurde Reflexion über ein verflossenes Erlebnis, ermöglicht durch eine lückenlose und als unbedingt zuverlässig anerkannte Traditionskette, welche die jeweilige Gegenwart mit den grundlegenden Ereignissen der Vergangenheit verknüpfte. Diese scharfe Trennung zwischen den zwei Religionsstufen, derjenigen der Offenbarung und der ausschließlichen Reflexion über die vollständig abgeschlossene Offenbarung, hat sich wohl in keiner anderen Religion so rücksichtslos und entschieden vollzogen wie im Judentum.

Der zweiten Phase, als deren Vertreterin hier nur die Religionsphilosophie betrachtet werden soll, gilt nun die Offenbarung als etwas grundsätzlich anderes wie der ersten. Denn jetzt erst ist jener

Untergrund bereitet, von dem aus der Gedanke einer unmittelbaren Erleuchtung der menschlichen Erkenntniskraft durch Gott in seiner ganzen Schärfe erfaßbar wird. Dieses Fundament ist die Idee der wissenschaftlichen Vernunft. Für das biblische Bewußtsein ist die Offenbarung eine höchst merkwürdige Erscheinung: aber sie ist nicht mehr als das seltsamste Phänomen in einer an Seltsamkeiten und Wundern auch sonst überreichen Welt. Sie fällt nicht aus dem Gefüge dessen heraus, was man als Natur und Wirklichkeit im übrigen zu kennen und anzusehen gewohnt ist. Etwas ganz anderes aber bedeutet sie für einen Geist, in welchem der Gedanke der wissenschaftlichen Erkenntnis aufgetaucht ist. Jetzt ist sie zu einem Fremdkörper, zu etwas absolut Andersartigem, Unerfaßbarem geworden. Ihr Inhalt mag so klar und einleuchtend sein, wie er wolle; ihre Tatsächlichkeit jedoch muß als schlechthin unbegreiflich gelten. Denn sie stellt sich ja durch ihren Begriff in Gegensatz zu dem „natürlichen Lichte". Es handelt sich um zwei in ihrer Wurzel disparaten Erkenntniswege. Dagegen verschlägt selbstverständlich nicht der Einwand, daß auf dem Standpunkte des religionsphilosophischen Offenbarungsglaubens die natürliche Erkenntniskraft als die Schöpfung desselben Gottes anerkannt wird, von dem auch die übernatürliche herstammt. Der Satz wäre eine petitio principii: er setzt die zu Recht bestehende Geltung des transzendenten Erkenntnisprinzips voraus, wo doch noch seine logische Begründung in Frage steht.

Die rationalistische mit Saadia anhebende Religionsphilosophie hat die Tendenz, den Inhalt der Offenbarung mit den Ergebnissen der wissenschaftlichen Reflexion einszusetzen; aber sie erkennt gleichwohl als ihr Fundament das Faktum der Prophetie als einer ganz anders gearteten Erkenntnisweise an. Daraus wächst eine Zwiespältigkeit im methodischen Charakter der rationalisierenden Offenbarungstheologie. Sie will Wissenschaft sein und als solche allein die wissenschaftliche Methodik handhaben, und sie schließt zugleich ein Element in sich, das sich der rein und restlos erkenntnismäßigen Erfassung grundsätzlich zu entziehen strebt. Das ist des näheren zu beleuchten.

Das allgemeine Wesen der Wissenschaft besteht in der Entfaltung und grenzenlosen Anwendung des Begriffs der Gesetzmäßigkeit. Dieser begründet ein Sein, das durch die Geltung eines Systems von Gesetzen Einheit und Zusammenhang, ja geradezu erst den Charakter des Seienden erhält. Für die Erkenntnis kann nur dasjenige als wirklich gelten, dessen Reduktion auf jene alle Mannig-

faltigkeit zur Einheit bringende Regeln und Normen zu leisten ist. Welches diese sind, wie sie sich in untergeordnete Systeme gliedern, wie diese von einander abgrenzen, daran liegt uns nichts. Es kommt nur darauf an, daß eine allgemeinste Gesetzmäßigkeit anerkannt werde, der alles untertan bleibt, was mit dem Anspruch auftritt, Element im Ganzen der Wirklichkeit zu sein. Die Immanenz des Bewußtseins, wenn man so den durchgängig gesetzmäßigen Charakter seiner Gegenstände bezeichnen will, darf nirgends und niemals durchbrochen werden.

Dieser Forderung trägt auch die Methode der Philosophie der Offenbarungsreligion Rechnung. Greifen wir eines ihrer Hauptprobleme heraus, ihre Lehre von Gott. Gott ist ein Objekt des Wissens, ein besonderes einzigartiges; sicherlich, aber unsere Erkenntnis von ihm ist durchaus bedingt und verbürgt durch die Methode der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt. Um seine Existenz festzustellen, bedient sie sich derjenigen Erkenntnismittel, die überhaupt Existenz zu fixieren geeignet sind. Das Dasein Gottes wird unter ihrem Gesichtspunkte gemäß den Regeln und Kriterien aufgezeigt, die das Dasein anderer wissenschaftlicher Gegenstände für die Erkenntnis zu sichern bestimmt und fähig sind. Sie sucht darum einen gesetzmäßigen Zusammenhang klar zu legen, der zwischen Gott und der übrigen Wirklichkeit bestehe. So gilt ihr etwa nach dem kosmologischen Beweise Gott als die außerweltliche Ursache der Welt. Dieser Konzeption liegt der Gedanke zugrunde, daß die Begriffe Gott und Welt durch die Idee einer Totalität des wirklich Seienden überhaupt zusammengehalten und für die Anwendung von Gesetzen und Normen als einheitlicher Geltungsbereich verstanden werden.

Die Religionsphilosophie hat in der Frage der Erkenntnis des Wesens Gottes die diskreteste Zurückhaltung beobachtet. Darin liegt nicht etwa die Anerkennung von irgend welchem Mysterium. Wenn Maimonides die Lehre von den negativen Attributen aufstellt, so ist das eine docta ignorantia, welche der besondere Charakter des Erkenntnisgegenstandes erheischt. Das negative Attribut ist ein besonderer Weg einer allgemein wissenschaftlichen Methode, in fruchtbarer wirklicher Erkenntnis so weit wie möglich zu dem schwierigen Ziele vorzudringen. Es stellt sich als eine neue Kategorie seiner Logik der Wissenschaft dar. Die Immanenz im oben angedeuteten Sinne wird nirgends durchbrochen. Diese Methode der Religionsphilosophie ist nur von der Rücksicht auf ihren Gegenstand geleitet, nicht aber durch die Offenbarungstatsache. Sie ist

Rationalismus in dem Sinne, daß ihrer Überzeugung nach die freie von keiner Offenbarung unterstützte wissenschaftliche Vernunft die Hauptlehren und Begriffe der Religion grundsätzlich antizipieren kann. Dasein Gottes, Weltentstehung, Freiheit des Willens, Unsterblichkeit der Seele: diese fundamentalen Bestimmungen im System der Theologie können durch reine philosophische Deduktion ergründet werden und sind auch nach dem Urteil jener Denker durch die bisherige Geschichte der Metaphysik tatsächlich sicher gestellt. Es ist richtig, daß die prophetische Erleuchtung zeitlich die Erkenntnis dieser Gegenstände vorweggenommen hat. Dadurch ist den Menschen der Weg zur moralischen und wissenschaftlichen Kultur erleichtert worden. Die auf sich selbst gestellte Vernunft muß einen dornenvollen Weg überwinden, bevor sie zu so hoher Weisheit vordringt. Aber sie bricht sich Bahn trotz aller Schwierigkeiten. Wenn es also nur auf den Erkenntnisinhalt ankommt, so ist keine prinzipielle Trennung zwischen Religion und Wissenschaft möglich. Denn selbst vor dem diffizilen Gebiete der im engsten Sinne „positiven“ religiösen Pflichten, der scheinbar hoffnungslos irrationalen Machtsprüche des göttlichen Willens, der kultischen Vorschriften macht der Eifer der wissenschaftlichen Vernunft nicht Halt. Saadia scheidet zwar zwischen den מצות שמעיות und den מ" שכליות; aber er gibt sich Mühe, in jenen den Rest des Irrationalen nach Möglichkeit zu verflüchtigen.

Aber bei alledem bleibt doch die Offenbarung für die Religionsphilosophie als Fundament bestehen, wiewohl sie durch den ihr innewohnenden Begriff die absolute Andersartigkeit und Inkommensurabilität im Vergleich zu dem Erkenntnisbegriff der wissenschaftlichen Methode bedeutet. Dieser Gegensatz darf nicht verwischt werden, wenn nicht das Grundproblem der Religionsphilosophie hinfällig werden soll, das ja in dem Nachweis der Einheit von Vernunft und Offenbarungsinhalt besteht.

Soweit ist alles in bester Ordnung. Die Schwierigkeit aber beginnt, wenn nicht der Inhalt der Offenbarung und seine Rationalisierung zum Problem gemacht wird, sondern die Tatsache ihrer Existenz als eines Elementes der Wirklichkeit, das sich dem System des wissenschaftlich Erkennbaren nicht eingliedert und sich ihm nicht eingliedern darf. Es ist ein offenkundiger Selbstwiderspruch, das Wunderbare, das sich durch sein Wesen von dem Gebiete des als gesetzmäßig zu begreifenden Seins absondert, verstehen, erklären, ja auch nur konstatieren zu wollen. Hier gibt es nur die Alternative, das Wunder als eine Illusion abzuwehren oder es als Gast aus einer

transzendenten Welt anzuerkennen, dann aber hinsichtlich des mystischen Bewußtseins, in welchem jenes Erlebnis stattfindet, auf jede wissenschaftliche Kontrolle zu verzichten. Die zweite Möglichkeit würde ein unerträglicher Verstoß gegen den Geist der Erkenntnis sein, der nicht dulden kann, daß sich irgend ein Sein ihrer Aufsicht und ihrem Urteil entziehen darf.

Gemäß ihrem Charakter als einer Wissenschaft zeigt die Religionsphilosophie die Tendenz, die Offenbarung nicht bloß nach der Seite ihres Inhalts zu rationalisieren; sondern auch ihre von alters überlieferte Erscheinungsform, das Offenbarungssubjekt aus dem Bereiche des absolut Wunderbaren und darum für die einheitliche Vernunft Unerträglichen nach Möglichkeit zu entfernen. Dieses Bestreben zeigt am deutlichsten die Theorie des Maimonides über das prophetische Bewußtsein. Uns interessieren nicht die psychologischen und metaphysischen Einzelheiten. Die Hauptsache ist, daß das Prinzip des echten Offenbarungsbegriffs, der die göttliche Erleuchtung nur als etwas schlechthin und grundsätzlich Wunderbares und Unbegreifliches auffassen kann, durchbrochen wird. Sie wird nicht als ein mystischer Vorgang angesehen; vielmehr wird die Mystik, in welchem jener Offenbarungsgedanke allein seinen Platz hat, dem Bestreben aufgeopfert, die prophetische Funktion aus dem Zusammenhang äußerer metaphysischer und innerer psychischer Kräfte zu erklären. Wir übersehen nicht, daß zu der Zusammenwirkung von tätiger Intelligenz, Vernunft und Einbildungskraft und gewisser anderer physischer und psychischer Voraussetzungen noch der unableitbare, nur in seiner Tatsächlichkeit anzuerkennende Willensakt Gottes hinzutreten muß, wenn die prophetische Wirksamkeit ermöglicht werden soll. Die Hauptsache ist, daß nach Maimonides die prophetische Kraft nichts anderes ist wie das bis an die Grenzen der Möglichkeit gesteigerte Erkenntnisvermögen; ein natürliches Vermögen, das auch in den spekulativen Denkern wirkt. Er erkennt, daß die Vision ein Vorgang in der Seele des Schauenden ist, verwandt mit dem Zustande des Traumes. Wenn die Divinationsgabe, das Ahnungsvermögen, eine unerläßliche Vorbedingung der Prophetie ist, so handelt es sich dabei nur um eine Kraft der Seele, die zu ihren natürlichen Eigenschaften gehört, hier aber zu höchst gesteigerter Wirksamkeit entwickelt ist. So erscheint die besondere in der Offenbarung sich äußernde göttliche Erleuchtung als ein Erkenntnisprozeß, der demjenigen der Spekulation durchaus analog ist. Das Mystische ist aus dem Offenbarungsgedanken auch nach der funktionellen Seite hin

ausgeschieden. Man könnte dieses rationalisierende beziehungsweise psychologisierende Verfahren mit der modernen Religionspsychologie vergleichen, wenn diese nicht die Frage nach dem objektiven Wahrheitsgehalt ihres Untersuchungsobjektes von vornherein aus ihrer Interessensphäre ausschiede. Daß diese Trennung bei Maimonides nicht zu Tage tritt, das liegt an der psychologistisch-metaphysischen Substruktion seiner Erkenntnislehre, die dem aristotelischen Beispiele folgt. Jedenfalls hat er durch seine Methode im Prinzip die Zwiespältigkeit überwunden, die dem Begriff einer Offenbarungsphilosophie anhaftet.

Diese Schwierigkeit wurde im großen und ganzen übersehen. Die Philosophie der Religion geht durchweg von der Voraussetzung aus, daß die spezielle Mitteilung Gottes an die Menschen eine geschichtliche Tatsache ist wie andere auch, die aus der Vergangenheit berichtet werden. An andere Geschehnisse gehalten, die aus verflossenen Zeiten überliefert werden, erscheint sie zwar als ein Faktum von einzigartiger Wichtigkeit und unvergleichlichem Reichtum an Folgen; was an ihrem Inhalt liegt. Aber an Tatsächlichkeitscharakter unterscheidet sie sich nicht von anderen Begebenheiten, von denen die Geschichtsbücher zu erzählen wissen. Wir meinen, die Theologie, welche über die Religion der Offenbarung reflektiert: ordnet die Erscheinungen, die für sie als die „wunderbaren" Manifestationen des Transzendenten gelten: die „übernatürlichen" Ereignisse, göttliche Erleuchtungen, Visionen, die den Propheten eingegebenen Weissagungen, von denen die heiligen Schriften reden, im allgemeinen den anderen natürlichen Vorkommnissen bei, die aus früheren Zeiten berichtet werden. Sofern nur die Tradition wohl beglaubigt ist, welche die Kenntnis dieser Dinge übermittelt hat, wenn nur die Sicherheit besteht, daß Täuschung und Irrtum in der Überlieferung ausgeschlossen sind, gelten jene schlechthin als historische Fakten, mit denen man sich abzufinden hat, wie man überall den Tatsachen Rechnung tragen muß. Dabei ist wohl zu bemerken, daß hier der biblische Standpunkt längst aufgegeben ist, welcher in Ermangelung eines strengen wissenschaftlichen Erkenntnisbegriffs das „Übernatürliche" dem „Natürlichen" nivelliert hat. Nur der Versuch des Maimonides, die Offenbarungsfunktion zu rationalisieren, gelangt wieder zu einer einheitlichen Auffassung. Soweit aber die Religionsphilosophie besonderen Wert darauf legt, rationale Spekulationen durch die geoffenbarte Weisheit zu kontrollieren oder gar zu korrigieren, wie das besonders gern Saadia in seinen Aufzählungen und Gegenüberstellungen von Vernunftbeweisen und

Schriftargumenten tut, muß die strikte Auseinanderhaltung der beiden Erkenntnismöglichkeiten bestehen bleiben. Das heißt aber, die Idee der Offenbarung ist, bevor sie überhaupt zu einem historischen Problem werden kann, zu allererst als ein erkenntnistheoretisches zu betrachten. Bevor die Wirklichkeit der einen oder der anderen Offenbarung, von der die Überlieferung berichtet, geprüft werden kann, muß erst die Frage nach ihrer Möglichkeit überhaupt gelöst sein. Diese Notwendigkeit wird besonders von den Denkern übersehen, die, als philosophische Skeptiker der spekulativen Vernunft mißtrauend, sich auf dem ihnen gesichert dünkenden Boden der überlieferten religiösen Erkenntnis allein ansiedeln wollen oder es doch wenigstens zu tun glauben. Wie zum Beispiel von Jehuda ha-Levi. Wenn er für die Göttlichkeit der jüdischen Religion vor allem ins Feld führt, daß die grundlegende Manifestation Gottes am Berge Sinai vor den Augen von Millionen sich vollzogen habe, während die vorgebliche Inspiration Muhammeds ein unkontrollierbares Ereignis in einsamer Seele gewesen sei, so sieht er eben nur das historische Problem; aber nicht das sachliche; als ob die Offenbarung des Transzendenten als eines solchen ebenso erkannt, ebenso konstatiert werden könnte, wie eine beliebige Tatsache. Sie gilt ihm eben wie irgendein historisches Faktum der Vergangenheit, das man als tatsächlich geschehen ansehen muß, wenn nur der Bericht darüber genügend beglaubigt ist. Was Millionen Menschen gesehen haben, muß doch wahr sein!

Aber es ist eben der mittelalterlichen Religion — und zwar der jüdischen nicht mehr als der christlichen und der islamischen — eigen, daß sie in der Idee einer wunderbaren, die Grenzen des natürlichen Geschehens übersteigenden Manifestation des Göttlichen ihr Fundament erblickt. In dem Streite der Religionen gegeneinander stand darum der historische Beweis in der vordersten Reihe, was gerade der Gedankengang Jehuda ha-Levis am besten bezeugt. Die Kehrseite war natürlich, daß die Diskussion innerhalb einer Religion sich vor allem um den Inhalt der göttlichen Lehre entspann. Ihn galt es immer tiefer zu erfassen, seine Schönheit, Wahrheit, Vernünftigkeit zu verstehen, mit dem natürlichen Licht des Menschengeistes zu durchdringen. Und darum berühren Betrachtungen, wie sie hier angestellt wurden, nur das Grenzgebiet der jüdischen Religion. Es war den Religionsphilosophen eben so sicher, daß Gottes Offenbarung die Wahrheit ist, wie es den Propheten gewiß war, daß sie eins ist mit dem Guten.

The Tobit drama in the sixteenth century.

By Israel Abrahams-Cambridge.

The Tobit story was always popular in the Middle Ages, but the era of the Reformation synchronised with a general augmentation of interest. Nor was this entirely due to the publication of so many vernacular translations by Protestants. The Roman Catholic Church, no less than the Reformed, took the Apocrypha under its aegis in the sixteenth century. At the very moment when Protestant versions were placing the Apocrypha in the hands of the masses, the Council of Trent was held. On April 8, 1546, at its fourth session, the Tridentine Council confirmed the older decision reached at Carthage in 397, and Tobit, among other books of the Apocrypha, was thenceforth to be accounted sacred and canonical ("pro sacris et canonicis"). Possibly this was in part designed as a tacit rebuke to Lutherans who, while agreeing that the Apocrypha might be read with reverence and profit, doubted its canonical authority.

That the sixteenth century interest in Tobit was not due primarily to the inclusion of the book in the Zurich, Lutheran and Coverdale Bibles of 1524, 1534, and 1535 respectively, is clear from the Mystery Plays. Of these Plays a good bibliography may be found in Baron James de Rothschild's great edition of *Le Mistère du Viel Testament* (Vol. V, pp. xviii—xlvi, Paris 1885). The number of sixteenth century Plays on the subject of Tobit was large. These Plays were not, at all events the best of them was not, inspired by the vernacular versions. Dated January 7, 1533, Hans Sachs' *Comedia, Die gantz histori Tobie mit seinem sun* is quite independent of the German translations. Sachs follows the Latin text closely, and so of course introduces no dog, and knows nothing of an Edna. After his wont, he adds his own original touches, and makes of the

material a genuine, effective drama at once exhilarating and pathetic. He provides a Prologue and Epilogue spoken by a Herald. There is nothing satirical in Sachs' *Tobie;* in fact the Tobit dramas differ here fundamentally from the Esther plays, which were often polemical. In our own day, interest in Tobit has been revived by the discovery of an Aramaic version of the Aḥiqar legend at Elephantinê. But to Sachs and his contemporaries Tobit appealed on more elemental grounds. The story is thus characterised by Sachs' "Herolt" in his opening address:

Ein histori heyliger schrifft,
Die ander kurtzweyl über-trifft,
Weil sie ist der eleut ein spiegel,
Der kinder-zucht ein wares siegel,
Der mildten barmung wol ein schild,
Der geduld ein schönes fürbild,
Der thugend ein liechte lucern
Und der gotsforcht ein glantzend stern.

Thus felicitously does Sachs open, and the whole of his play is a marvel of style. Witness such a rendering as this of the negative form of the Golden Rule (Tobit, iv, 15: "What thou thyself hatest, do to no man"):

Was du nit wilt, das man dir thu,
Das lass ein andern auch mit rhu!

And he proceeds:

In not die weysen rathes frag!
Lob Got von hertzen nacht und tag
Und bit, das er dein wege richt,
Das du wandelst in seinem liecht!
Und im vertraw in allen dingen!
So mag dir hie und dort gelingen.

Such masterly ease cannot be paralleled in any other writer of Mystery Plays. Sachs stands, as a stylist, supreme in this *genre.* That Luther pronounced Tobit a drama was not the cause but the result of the existence of plays on the subject. This is implied in Luther's Prefaces to Judith and Tobit. Sachs also wrote a Judith, but it is not a play; it is a narrative poem. Dated as it is May 3, 1533, it, like the same author's Tobit, was actually written while Luther's version of the Apocrypha was being printed, and before the publication of the famous edition of 1534.

It has been suggested that the translator of the Apocrypha in Luther's as in the Zurich Bible was of Jewish ancestry. But there is nothing but the name (Leo Jud) to support the idea, and Jud himself was able to throw no light on his family history. Be that as it may, the sixteenth century, which saw the production of so many Tobit plays and versions, emanating from Christians, also witnessed a new birth of interest in the story on the part of Jews. Several Hebrew editions were issued at this period, the first appearing in Constantinople in 1516. On these editions Dr. GASTER has written all that need be said, and has written it well, in the *Proceedings of the Society of Biblical Archaelogy,* 1896 p. 208. Though neither Jeraḥmeel nor Josippon contains the story, nevertheless that the medieval Jews were familiar with Tobit at an early period—how early, it is difficult to say—is clear from the Hebrew and Aramaic texts, from the liturgical use, and from the appearance of a complete version of the tale in JOSEPH ZABARA's *Sefer Shaashuim.* This was written in 1200, but it was first printed in the second half of the sixteenth century. STEINSCHNEIDER (Cat. Bod. col. 1084) shows that the date of publication was (Constantinople) between 1570 and 1577. The editor was Isaac Akrish, and his marginal note on ZABARA's Version expresses some surprise that the Spanish poet had regarded the tale as something unknown (ZABARA calls it מעשה אחד נפלא מאוד). Akrish suggests as one solution of the puzzle that in Zabara's day the story was not generally found except in Christian books. (His marginal note is worth reprinting, it runs thus: אמר יצחק עקריש זה המעשה הוא בדפוס בספר טובי בן טוביאל והוא בנוסח אחר וזה הפייטן לא ראהו כי בזמנו לא היה נמצא אלא בספרי הנוצרים ואחריו נעתק ללשון הקדש או אולי הפייטן לא כיון אלא ליפות המעשה כהלכתו:). Akrish's second suggestion that ZABARA's phrase only implies that the poet was consciously embellishing the tale "after his manner", is less probable. ZABARA was not so much inventing as recalling from memory. He had not read the story, but had heard some one tell it.

We will now pass to sixteenth century England, to the city of Lincoln. The Fourteenth Report (Appendix, Part viii) of the Historical MSS Commission has several entries with reference to a Tobit Play. These inform us that on January 26, and again on November 24 of the year 1566, a "stage play of the story of *Toby*" was appointed to be performed, partly at the public charge, on Whitsun and Pentecost. These entries occur on pages 60 and 62 of the volume cited. So, too, an earlier notification (p. 57) records that in July

1564 there was also played "the storye of *Tobias* in the Old Testament".

What play was this? The only other reference to an English *Tobyas* is made in Henslow's *Diary* (May 1602) where we hear of the performance of Henry Chettle's "playe called *Tobyas*", and also are told of the "Boocke of Tobyas". That would suggest that Chettle's Play was printed, but there is no record of such a fact. As Chettle also wrote a *Jephtha*, we may presume that his *Tobyas* dealt with the Apocryphal hero. But as W. W. GREG remarks in his edition of Henslowe (II 222): "Nothing is known of the piece". It may be that Chettle re-worked the Lincoln play, after his not unusual method. But then nothing seems known of the Lincoln play either. Yet it is not I think impossible to identify the source and nature of the latter, even though its text appears hopelessly lost.

On the page referring to Lincoln last cited, there is a curious list of stage properties employed at the performance. This list has been printed before (*Gentlemen's Magazine*, Vol 54 p. 103), hence I need not repeat it for a third time. But among the "properties" are three which immediately arrest attention. These are: "Item, a prison with a coveryng. . . . Item, a greate idoll with a clubb . . . Item, the Kyngs palace at Laches". These have no obvious connection with any version of Tobit, except that contained in the already named *Mistère du Viel Testament*. This is a very long work which was slowly elaborated in the fifteenth century (cf. Petit du Julleville *Les Mystères*, ii 354, 370). It is a French series of Mystery Plays which was first published in 1500, and again in 1542. It covers a large part of the Bible. Now in this French version of Tobit, the story of the assassination of Sennacherib by his sons is closely welded with the main plot, though in the original texts the reference to the Sennacherib incident is merely casual. In the *Mistère*, however, these incidents are related at great length. We see the Assyrian King at Lachish, we see him worshipping his Idol, we see Tobit cast into prison. It is not too much to infer from the appearance among the Lincoln properties of Lachish, the idol, and the Prison, that the English play also included the Sennacherib story, and that it was accordingly some version derived from the *Mistère*.

That the *Mistère* shows in other places clear signs of Jewish influences has already been pointed out by ROTHSCHILD (I pp. ix—x etc.). The same phenomenon presents itself in the Tobit section.

The added Sennacherib incidents in particular seem to me to come from a Hebraic source. In the *Mistère*, Sennacherib sets up the worship of the Golden Calf. The monarch's eldest son proposes that his father shall imitate Jeroboam's example.

Le principal des principaulx
Fut Jeroboam, qui fit faire
Adorer nuyt et jour les veaux;
Prenons donc a luy exemplaire.

This must have been suggested by the Rabbinic exegesis of Hosea x, 6. The golden calves of Jeroboam (Ephraim) were carried into Assyria by Pul, to become a gift to King Jarib, i. e. Sennacherib. (See Rashi ad loc., and Yalqut on 2 Kings xviii, § 236, from the Seder Olam.) But this is not all. Sennacherib in the *Mistère* vows to slay his sons as a sacrifice to his god. It is because they hear this that they anticipate their father's design and assassinate him. Says the King:

Conclusion, je les tueray.
Tuer? Non feray. Si feray
Vela le point ou je m'accorde.
A noz dieux les sacrifiray,
Sans en avoir misericorde.

The two sons become aware of this purpose. "De nous veult faire sacrifice" cries the elder son. "What?," answers his brother, "Allons lay tuer". This idea is found also in the Talmud (Sanhedrin 96 a; cf. Qimḥi on 2 Kings xix 37). Senacherib's sons, according to this Rabbinic tradition, slew their father because they learned that he intended to sacrifice them. (אמר אי אזיל ההוא גברא ומצלח מקרב להו לתרין בנוהי קמך שמעו בנוהי וקטלוהו:). This was not derived from Jerome, for though this Father, on Isaiah xiv, recites the Jewish traditions regarding Nebuchadnezzar, he is silent, when dealing with Isaiah xxxvii, as to the Rabbinic legends about Sennacherib. On the other hand, in the version of Tobit referred to in Isaac Akrish's marginal note, the Sennacherib legend is fully elaborated. It is referred to in *Tobi ben Tobiel* in the *History of Moses* (דברי הימים שלמשה רבינו ע"ה) on p. 14b. after Constantinople edition (1516) and on p. 29b of the Venice issue (1544). Only one other piece of evidence need be adduced. In the *Mistère*, the Tobit play follows immediately on the dramatisation of Job. Now in the Hebrew text A printed by Dr. GASTER (ch ii 12) the Job story is interwoven with the Tobit

story. "The author", says Dr. GASTER of the Hebrew writer, "must have thought these two (Job and Tobit) to be contemporaries". The author of the Job-Tobit sections of the *Mistère* must have shared this belief. If so, it is probable that he based it on a Jewish tradition. In the Vulgate, it is true, the order brings Tobit near to Job, but the order there (Tobit, Judith, Esther, Job) had no influence on the arrangement in the *Mistère*, where Judith comes last. We must therefore probably trace the *Mistère* order to the same Jewish circle of ideas which treated Job and Tobit as contemporaries. Speaking generally, the extent of the Rabbinic influence on the Mystery Plays of the Middle Ages, and especially of the fifteenth and sixteenth centuries, has not yet been adequately recognised. Whether the influence was direct or indirect is another question.

Thora, Propheten, Weise.

Von HERMANN VOGELSTEIN.

Das babylonische Exil bedeutet nach jeder Richtung eine grundstürzende Umwälzung. Das nachexilische Judentum fühlte und gab sich als Restauration. Aber es war tatsächlich nicht eine Wiederherstellung der alten, sondern die Schaffung neuer Zustände, nicht Restauration, sondern Renaissance. Die alte Terminologie war beibehalten, man meinte, daß sie die gleichen Begriffe bezeichne; tatsächlich hatten die alten Worte eine völlig veränderte Bedeutung. Von den alten Institutionen bestand eigentlich fast nur noch Tempel und Priestertum in der alten Weise fort. Die Prophetie trug einen veränderten Charakter und war überdies im Absterben. Die religiöse Wissenschaft und der Volksunterricht begann aufzublühen. An die Stelle der verstummenden prophetischen Predigt trat die Sabbathpredigt des schriftgelehrten Volkslehrers. Aber die neuen Institutionen haben sich nur in allmählicher Entwicklung herausgebildet. Mit Recht hat darum bereits LEOPOLD LÖW die Frage nach Entstehung und Entwicklung des Rabbinertums aufgeworfen.[1] Zutreffend stellt er fest, daß die Rabbiner und Prediger nicht die Nachfolger der alten Propheten sind. Seine weiteren Schlußfolgerungen sind jedoch schon um deswillen abzulehnen, weil die nachexilische Entstehung der gesamten biblischen Chokhmaliteratur heute als feststehend anzusehen ist. Neuerdings hat G. KLEIN in den ersten Kapiteln seines „Ältesten christlichen Katechismus" den Übergang in großen Zügen skizziert. Eine eingehende Untersuchung lag dem Zwecke seiner Arbeit fern. Aber die Bedeutung einer solchen Untersuchung, die die allmähliche

---

[1] LEOPOLD LÖW, Gesammelte Schriften Bd. IV. LÖW nimmt mit seiner Abhandlung ein bereits vom jüdischen Kulturverein gestelltes Thema wieder auf.

Entwicklung und Wandlung der Begriffe klarstellt, erhellt ohne weiteres. Sie gewährt einen Einblick in die religiöse und geistige Struktur des vorexilischen Israel etwa im letzten Jahrhundert und läßt Ähnlichkeit wie Abweichung der nachexilischen Zeit hervortreten. Im Mittelpunkt stehen die drei Begriffe Thora, Propheten, Weise.

Eine Fülle meist prophetischer Stellen nennt neben dem König drei führende Stände im alten Israel, nämlich Priester, Propheten und eine dritte Kategorie, für die verschiedene Bezeichnungen vorkommen, Weise, Häupter (ראשים), Hirten (רועים), Beamte (שרים), Richter und Älteste. Stellen, welche diese Dreiteilung angeben, sind Micha 3, 11. Jerem 4, 9; 8, 1; 18, 18; 23; 26; 29, 1; 32, 32. Ezech 7, 26. Deuteron 16, 18—18, 22. Klagel 2, 9. In Jerem 1, 18 und 34, 19 sind die Propheten, 13, 13 die Weisen oder Beamten nicht erwähnt, Zephanja 3, 3. 4 nennt neben Priestern und Propheten noch zwei Kategorien, nämlich שופטים und שרים, Ezech 22, 25—28 שרים und נשיאים (nach der offenbar korrekteren Lesart der LXX). Jerem 2, 8 zählt Priester, Propheten, Hirten und תופשי התורה auf. Zu beachten ist ferner Hos 3, 4, wo König, Beamter, Opfer, Maṣṣeba und Ephod und Teraphim genannt werden, sowie die eigenartige Stelle II Chron 3, 4.

Von den Propheten erwartete man Orakel (קסם), Rede (דבר) Vision (חזון). In der Tat weist das israelitische Prophetentum die Entwicklung auf vom Orakel zur Rede, um sich dann allmählich zur Apokalypse umzubilden, in der noch lange nach dem Erlöschen der Prophetie ihre Spuren und Ausläufer erkennbar sind. Allerdings ist bei dem Auftreten der ersten Schriftpropheten das Orakelwesen für diese Propheten im allgemeinen bereits überwunden und tritt nur noch an verhältnismäßig wenigen Stellen zutage. Bereits bei Amos ist das Wesentlichste seiner Prophetie דבר (Rede). Aber wir dürfen nicht bloß an die in den Kanon der Heiligen Schrift aufgenommenen Propheten und deren Gesinnungsgenossen denken, sondern an die unendlich viel größere Zahl der in ganz anderen Anschauungen befangenen „falschen" Propheten, deren Auftreten natürlich für die Auffassung des Volkes vom Prophetentum maßgebend sein mußte. Lehnten doch z. B. Amos und Micha und ähnlich auch Jeremia jede Gemeinschaft mit diesem Prophetentum ab. Immerhin dürfte aus den angezogenen Stellen zu schließen sein, daß, während man früher das Hauptgewicht auf das Orakel legte, zu Jeremias Zeit das Volk vom Propheten in erster Reihe דבר forderte. Das scheint be-

stätigt zu werden durch das Prophetengesetz im Deuteronomium, das dem Propheten lediglich das „Wort“ im Namen Gottes zuweist. Ganz besonders charakteristisch ist Jerem 18, 18, wo offenbar eine sprichwörtlich gewordene Redensart wiedergegeben wird: „Nicht schwindet Thora vom Priester und Rat vom Weisen und Rede vom Propheten“, weil hier Jeremia nicht seine eigene, sondern die Anschauung der Volksmenge und gerade seiner Gegner zum Ausdruck bringt. Dieselbe sprichwörtliche Redensart wendet Ezechiel an, wenn er 7, 26 droht: „Da wird man [vergeblich] Vision vom Propheten fordern, und Weisung wird vom Priester und Rat von den Ältesten schwinden.“ Vision, sei es als ekstatische Schau, sei es als prophetisch dichterisches Phantasiegebilde, begleitet die Prophetie von ihrem ersten Auftreten an. Am meisten tritt sie zurück bei Hosea und Jeremia; bei Ezechiel und den im Buche Sacharja enthaltenen Prophetien tritt sie wiederum stark in den Vordergrund, nimmt fast eine überragende Stellung im Buche Daniel ein und dominiert in den pseudeprigraphischen Apokalypsen zum Alten wie zum Neuen Testament wie in der Offenbarung Johannes. Charakteristisch für diese Wandlung ist Spr 29, 18 באין חזון יפרע עם. Der Verfasser lebte zu einer Zeit, in der entweder noch ein Rest der alten Prophetie erhalten oder doch noch die Erinnerung an sie lebendig war; die Prophetie aber wird gekennzeichnet als „Vision“[1]. Neben dieser Entwicklung in der Auffassung der Prophetie gehen die alten Anschauungen noch einher; auch nach Jeremia finden wir noch קסם als die Bezeichnung prophetischer Wirksamkeit. Die Prophetie im alten Israel hat eine rasche Entwicklung zum höchsten Gipfel genommen; das Exil hat sie entwurzelt, hat das Hervortreten des visionären Elements begünstigt und durch die beginnende und ebenso rasch zur Blüte gelangte religiöse Gelehrsamkeit die Prophetie absterben lassen. Daß die persönliche Veranlagung der Propheten diesen Übergang zur Vision begünstigt hat, soll keineswegs in Abrede gestellt werden; stehen doch die deutero- und tritojesajanischen Reden in dieser Hinsicht in einem gewissen Gegensatz zu Ezechiel

[1] Vgl. auch Klagel. 2, 9 und חזון in den von den Sammlern verfaßten Überschriften der prophetischen Bücher Jesaja, Obadja, Nahum, vgl. auch Habakkuk, während die Bücher Jeremia und Amos als Reden (דברי) die Propheten bezeichnet werden. Ganz anders ist die Überschrift . . . דבר ה' אל, die eben die Worte des Propheten nur als Gottes Wort kennzeichnet; so ist auch Sach 7, 7 und 7, 12 zu verstehen, nicht etwa in dem Sinne, daß die Sache der früheren Propheten דבר gewesen sei zum Unterschiede von den jetzigen.

wie zu Sacharja u. a. Aber im tiefsten Grunde ist denn doch das völlig veränderte Milieu die letzte Ursache zu der Wandlung der Prophetie.

Die religiöse Wissenschaft ist exilischen Ursprungs und nachexilischer Entwicklung. Im Mittelpunkt steht die Thora. Durch diese uralte Bezeichnung wird scheinbar das Alte festgehalten, während tatsächlich der Begriff eine durchgreifende Umwandlung erfahren hat.

Die Terminologie bezüglich des Priestertums ist eine durchaus einheitliche. Der Priester gibt תורה (Weisung); von der priesterlichen Unterweisung, und nur von dieser, wird an zahlreichen Stellen, soweit sie aus vorexilischer Zeit stammen, das Verbum הורה angewandt. Die entgegenstehenden Stellen im Deuteronomium finden sich durchweg nur in den Teilen, die nicht zu dem ursprünglichen Bestande des Buches gehören. Hier ist eine ganz eigenartige Entwicklung festzustellen. Die priesterliche, bez. auf die Priester und deren Tätigkeit bezügliche Literatur der späteren Zeit hält die alte, eng umschriebene kultische Bedeutung des Wortes fest, während es daneben seit der Promulgierung des Deuteronomiums eine ganz andere, umfassendere und tiefere Bedeutung erhält. Diese doppelte Bedeutung des Wortes Thora kennzeichnet und erklärt eine gewisse Zwiespältigkeit der nachexilischen Entwicklung, wie andererseits die Anwendung des Wortes Thora auf die gesamte religiöse Lehre den ersten Friedensschluß zwischen priesterlicher und prophetischer israelitischen Religion anzeigt.

Von den oben angeführten Stellen beziehen Micha 3, 11. Zeph 3, 3. 4. Jerem 18, 18. Ezech 7, 26. Deuteron 17, 8ff. Thora als charakteristisch auf den Priester. Deuteron 17, 8ff. wird, obgleich beides einheitlich behandelt wird, der Unterschied zwischen der Unterweisung des Priesters (תורה) und der Entscheidung des Richters (משפט) scharf festgehalten. Was der Inhalt der Priesterlehre ist, ersehen wir aus der prägnanten Bedeutung des Wortes in späterer Zeit. Nach Ezech 44, 23 ist es Aufgabe der Priester, das Volk über heilig und profan, rein und unrein zu belehren, und ganz ebenso umschreibt der Priesterkodex (Levit 10, 10. 11) den Priesterberuf. Bereits bei Zephanja 3, 4 begegnen wir dem Gebrauch des Wortes Thora in diesem Sinne. Deutlicher noch ist Haggai 2, 11: Frage doch den Priester nach der Thora. Der Inhalt der Frage ist, ob ein Gegenstand durch Berührung geheiligt wird. Diese Priesterlehre haben die Vorhaltungen Maleachis (2, 8. 9) im Auge, daß die Priester die

Thora nach Ansehen der Person erteilen und viele zu Falle bringen mit ihrer Thora. Diese priesterliche Thora ist Klagel 2, 9 gemeint und ebenso II Chron 15, 3, wo von der Zeit die Rede ist, in der in Israel kein wahrer Gott, kein weisender (מורה) Priester und keine Weisung (תורה) war. Im Priesterkodex ist dann eine weitere Entwicklung des Begriffs nach dieser Richtung zu beobachten. An nicht weniger als 24 Stellen ist תורה durch „Ritual“ zu übersetzen.[1] Ganz ähnlich der Plural in Ezech 43, 11; 44, 5 von den Bestimmungen über den Tempelbau. Von den übrigen Stellen in diesen priesterlichen Schriften ist ebenfalls eine Anzahl in demselben Sinne als Priesterlehre, bez. kultische Vorschrift aufzufassen. Noch haben wir in Deuteron 33, 10 eine Stelle, in der Priesterlehre und gottesdienstliches Ritual ein wenig unterschieden werden. Hier ist für das Ritual das Wort משפט angewendet, das genau in der gleichen Bedeutung in dem Bericht über die auf samaritanischem Gebiet angesiedelten Kolonisten II Kön 17, 26 ff. gebraucht wird, die der israelitische Priester in dem Ritual des Gottes Israels unterweist (מורה ,ויורם V. 27. 28). In gleicher Bedeutung findet sich משפט auch noch z. B. Ps 81, 5. Wenn nun für תורה und das Verbum הורה mehrere Bedeutungen festzustellen sind, so ist ganz besonders zu beachten, daß für die priesterliche, kultische Unterweisung kein anderes Wort zur Anwendung kommt. Es kann einem Zweifel nicht unterliegen, daß die anderen Bedeutungen des Wortes sich aus dieser entwickelt haben.

Die priesterliche Belehrung wurde nicht in schulmäßigem Unterricht, sondern auf Anfrage in konkreten Fällen erteilt.[2] Aber die erforderliche Kenntnis, um diese Belehrung geben zu können, mußte der Priester sich angeeignet haben; sie war die selbstverständliche Voraussetzung für den Priesterberuf.[3] Die Kenntnis dieser Priesterlehre mußte also innerhalb der Priesterschaft esoterisch überliefert werden. Ob man dabei an Priesterschulen zu denken hat oder, was viel wahrscheinlicher ist, an mündliche Überlieferung von Vater auf Sohn, bez. vom amtierenden Priester an den jungen Priesternovizen, bleibe dahingestellt. Aber gerade für diese Unterweisung in eng geschlossenem Kreise ist תורה der prägnante Ausdruck, wie Jes 8, 16

---

[1] Exod 12, 49. Lev 6, 2. 7. 18; 7, 1. 7, 11. 37; 12, 7; 13, 59; 14, 2. 32. 54. 57. Num 5, 29. 30; 6, 13. 21; 19, 2. 14; 31, 21; dazu Lev 11, 46.

[2] Folgt aus Micha 3. 11 Deuteron 17, 9—11. Mal 2, 7. Haggai 2, 11. Sach 7, 22 ff. Ebenso ist II Kön 17, 27 f. zu verstehen.

[3] Vgl. Jer 18, 18. Ezech 7, 26.

ergibt, wo es von der prophetischen Unterweisung an die Jünger angewendet wird. Das führt weiter zur Erkenntnis der ursprünglichen Bedeutung des Wortes wie zum Verständnis des Bedeutungswandels. Die Erklärung des Wortes Thora und die Herleitung von dem Losorakel des Priesters[1] ist recht unwahrscheinlich. Wäre dies das Ursprüngliche, so würde die Anwendung auf nichtpriesterliche Belehrung nicht wohl zu verstehen sein. Dagegen ist durchaus zuzugeben, daß das Losorakel, das der Priester warf (ירה), die Terminologie insofern beeinflußt hat, daß nunmehr הורה speziell die Bezeichnung für die priesterliche Unterweisung wurde. Die Bedeutung, von der wir auszugehen haben, ist vielmehr: mit dem Finger weisen, zeigen (vgl. Spr 6, 13), demzufolge besonders den Weg weisen.[2] Der Hebräer wendet הורה absolut an ähnlich wie שלח mit dem Objekt יד. So ergibt sich zunächst die Bedeutung der mündlichen Unterweisung, und zwar nicht sowohl der prophetischen Belehrung durch die Rede, sondern vorzugsweise der priesterlichen auf Anfrage hin.

Die spätere Bedeutung von Thora im Sinne der gesamten religiösen Lehre einschließlich der Morallehre datiert von der Auffindung des Deuteronomiums. Der Bericht in II Kön 22 liefert den Schlüssel hierzu und gibt zugleich einen Fingerzeig zur Bestimmung des Kreises, in dem das Deuteronomium entstanden ist. In dem ganzen Bericht wird das aufgefundene Buch weder von einer der mitwirkenden Personen noch von dem Verfasser des Berichts als Thora bezeichnet; auch die Prophetin Hulda nennt es nicht so. Einzig und allein der Priester Hilkia nennt es ספר התורה. Für alle anderen sind Thoroth nur die alten Weistümer der Priester; dies Buch, das neben wenigen priesterlichen Weistümern so viel von den Grundgedanken der Prophetie enthält, ist nach der bis dahin herrschenden Anschauung nicht Thora. Länger als ein Jahrhundert hatte der Kampf zwischen prophetischer und priesterlicher Religion in Israel gewährt. In der Natur des Priestertums liegt die Betonung des äußeren, kultischen Elements. So grundverschieden die prophetische Religion von allem Heidentum war, so nahe waren die Berührungen der priesterlichen

---

[1] STADE, Bibl. Theologie des AT I 129f., NOWACK, Bibl. Archäologie II 97; s. GÜDEMANN, Quellenschriften S. IV.

[2] So am deutlichsten Jes 30, 20f. הורה auf einen Weg führen, bez. den Weg weisen mit ב konstruiert I Sam 12, 23. Ps 25, 8. 11; 32, 8. Spr 4, 11; mit doppeltem Akkusativ I Kön 8, 36 (= II Chron 6, 27), Ps 27, 11; 86, 11; 119, 33 (vgl. auch Exod 15, 25). Hierher gehört auch die Konstruktion mit dem partitiven מן Jes 2, 3 = Micha 4, 2.

Religion mit den religiösen Formen und Anschauungen der heidnischen Umwelt. Auf diesem Wege drang das Heidentum immer wieder in Israel ein. Dem ethischen Monotheismus der Propheten, der Opferkultus und äußere Frömmigkeit gering schätzte, stand die von den Priestern gehütete und in ihren altüberlieferten Kultformen gewahrte Volksreligion gegenüber. Wie überall bei gleichartiger Entwicklung verschärften sich während des Kampfes die Gegensätze, leidenschaftlich ist der persönliche Haß der Priester gegen ihren Standesgenossen Jeremia. Aber die prophetischen Ideen hatten dennoch auch in der Priesterschaft Wurzel geschlagen. Jeremia war Priester, und an der Spitze der jerusalemischen Tempelpriesterschaft stand zur Zeit Josias der durchaus der Prophetenpartei zuzuzählende Hilkia. Hier nun tritt bei ähnlicher Grundanschauung zwar nicht die Gegensätzlichkeit, wohl aber die Verschiedenheit zwischen dem aus priesterlichem Geschlecht stammenden Propheten und dem prophetischen Anschauungen huldigenden Priester zutage. Jeremia nennt die Opfer nicht von Gott geboten, dessen einziges Gebot vielmehr ethischen Charakters sei (Kap. 7); der Priester hält die überlieferten Kultformen fest und weiß die ethischen Ideen des Prophetismus mit ihnen in Einklang zu bringen. Den Propheten ist die Läuterung der religiösen Idee und des religiösen Bewußtseins zu danken; die praktische Verwirklichung, die Überführung aus den Köpfen einer kleinen geistig hoch stehenden Schicht in das lebendige Bewußtsein des Volkes und damit die Umwandlung aus der religiösen Erkenntnis Weniger zu einer Religion konnte nur auf dem Wege erfolgen, den die Priester einschlugen. Den Propheten leitete einzig die Wahrheit seiner Ideen ohne Rücksicht auf ihre praktische Durchführung im Augenblick; der Priester hat mit psychologischem Verständnis für das Empfinden der Volksseele diese Ideen mit Hilfe der alten Formen in das Bewußtsein des Volkes zu pflanzen gesucht. Ihm wurden die ethischen Ideen des Prophetismus zu Thoroth ebenso wie die kultischen Überlieferungen. In diesem Kreise der prophetisch gesinnten Priesterschaft ist das Deuteronomium entstanden, das den Ausgleich zwischen prophetischer und priesterlicher Religion brachte. Für dieses Priestertum war der Begriff der Thora erweitert und umfaßte nunmehr die gesamte religiöse Lehre. Es bedarf keines Wortes, daß dieser Sieg der prophetischen Ideen ein Zurücktreten der Prophetie und eine erhöhte Bedeutung des Priestertums zur Folge haben mußte. Bedurfte es doch nun nicht mehr des prophetischen Dabar, dessen Inhalt ja bereits in der Thora enthalten war. Damit mußte auch

die Bekämpfung der kultischen Vorschriften durch die Prophetenpartei aufhören, da diese sich in gleicher Weise wie die ethischen Lehren aus der Thora ergaben. Der fast unmittelbar folgende Zusammenbruch hat diese Entwicklung begünstigt, die völlig veränderte Stellung und der völlig veränderte Charakter der Prophetie bei Ezechiel Haggai, Sacharja und Maleachi ist unverkennbar. In nachexilischen Stellen wie II Kön 17, 13. Dan 9, 10 u. a. kann dann sogar Thora oder gar Thoroth als durch die Propheten erteilt genannt werden. Nun mußte die Prophetie notwendigerweise rasch erlöschen, soweit sie nicht visionären, apokalyptischen Charakter annahm. Aber auch dem Priestertum blieb die Führung nur, so weit es sich den prophetischen Inhalt der Thora zu eigen gemacht hatte. Zunächst freilich hat es die unbedingte Suprematie erlangt. Erst allmählich mußte durch den auf der neu gewonnenen Grundlage entstehenden Stand der Schriftgelehrten die Opposition und der Kampf gegen das im Opferkult erstarrende Priestertum sich erneuern.

Der dritte der führenden Stände sind die חכמים. Die übliche Übersetzung weise, Weisheit gibt nur die Bedeutung wieder, die das Wort zu einer ganz bestimmten Zeit und innerhalb eines bestimmten Zweiges des biblischen Schrifttums, in der Chokhmaliteratur, erhalten hat. Hier bedeutet es den Weltweisen, bez. die Weltweisheit im Sinne jener Literatur und ganz besonders die Träger dieser Weltweisheit und dieser Literatur. Aus der Bedeutung der Chokhmaliteratur innerhalb des biblischen Schrifttums erklärt es sich, daß man leicht geneigt ist, diese Bedeutung von חכם auch auf andere biblische Stellen zu übertragen. Aber diese Weisheitsliteratur gehört der nachexilischen Zeit an und weist nach Inhalt und Form zahlreiche Parallelen mit der hellenistischen Popularphilosophie auf.[1] Aber diese Bedeutung kommt dem Wort nur in einer Phase des kulturellen Lebens zu. Für die ältere Zeit ist diese spezielle Bedeutung nicht zutreffend. Hier ist vielmehr חכם der Gelehrte[2] oder zum mindesten

---

[1] FRIEDLÄNDER, Griech. Philosophie im AT S. 61. Die Parallelen aus der philosophischen Diatribe der Griechen s. bei WENDLAND, Hellenist.-römische Kultur usw. (in LIETZMANNS Hdb. zum NT) S. 39ff. Nebenbei sei auf eine geschichtliche Anspielung in den Proverbien hingewiesen. Prov 16, 32 spielt auf Demetrios Poliorketes an, der die Zügellosigkeit selbst war und sich durch den Mangel an Selbstzucht selbst um die glänzendsten bereits erzielten Erfolge brachte. In לכד עיר liegt die Übersetzung des Beinamens πολιορκήτης vor.

[2] S. LEOPOLD LÖW, Ges. Schr. IV 193f. Die Gleichsetzung mit den Spruchweisen bei Löw ist allerdings irrig.

der Gebildete, was für jene ältere Zeit, in der es eine allgemeine Volksbildung nicht gab, eng verwandte Begriffe waren; am besten ist das Wort für jene ältere Zeit vielleicht wiedergegeben durch „kundig“. Das Wort bezeichnet daher auch die Kenntnis oder Fertigkeit auf irgendeinem technischen Gebiete. Jes 3, 3 wird der Zauberkundige (חכם חרשים), Jerem 9, 16 die des Klagegesanges und der Trauergebräuche kundigen Frauen so genannt[1]. Daneben findet sich חכם auch in der Bedeutung klug. Der Richter und Beamte soll, wie an zahlreichen Stellen gefordert wird, ein איש חכם ונבון sein; das Gleiche erbittet Salomo für sich, um sein Volk gut und gerecht regieren zu können.[2] Hier ist חכמה die Kenntnis der Rechtsbestimmungen, תבונה die Einsicht, das Verständnis für den Rechtsfall und die Anwendung der Rechtsnormen. Eine ganz eigenartige Verbindung ist das häufig vorkommende חכם לב, das Prov 16, 21 ganz charakteristisch dem נבון an die Seite gestellt und fast gleichgesetzt wird. Es ist der Ausdruck für die nicht durch Studium oder Übung erworbene, sondern auf natürlicher Veranlagung beruhende Fähigkeit.

Die Bekleidung eines obrigkeitlichen Amtes setzte zum wenigsten die Kunst des Lesens und Schreibens voraus; und wer schreiben konnte, verfügte über ein ansehnliches Maß von Bildung.[3] In Babylonien, Assyrien und Ägypten war die Bürokratie bereits frühzeitig in hohem Maße ausgebildet. In öffentlichen Angelegenheiten wie in privaten Rechtsgeschäften wurde dort viel geschrieben. Der Kodex Hammurabi spricht u. a. von Schenkungsurkunden, verlangt bei der Eheschließung den Ehekontrakt usw. Sicherlich ist in den Kleinstaaten Israel und Juda mit vorwiegend bäuerlicher Bevölkerung nicht so viel „regiert“ und geschrieben worden wie in diesen Großstaaten mit hoch entwickelter Kultur. Aber auch hier ist ausreichend geschrieben worden. Unter den höchsten Staatsbeamten wird mehrfach der סופר genannt[4], dem militärischen Höchstkommandierenden war ein eigener סופר beigegeben[5], die Zuteilung der einzelnen Zweige der Staatsverwaltung an bestimmte Ressortchefs setzt eine geordnete Verwaltung voraus, bei der es nun einmal ohne viel Schreibwerk

---

[1] Unrichtig ist es aber, wenn STADE a. a. O. I 253, verleitet durch die Jesajastelle, auch Jerem 18, 18 חכם einfach mit zauberkundig übersetzt und in Jerem 9, 16 eine Beziehung auf Ahnenkult und Totenbeschwörung vermutet.

[2] Deuteron 1, 13. I Kön 3, 12; vgl. Gen. 41, 33ff.

[3] Vgl. OTTO WEBER, Die Literatur der Babylonier und Assyrer S. 25.

[4] I Kön 4, 3. II Kön 22, 3ff. Jer 36, 10. 12ff. u. ö.

[5] S. mein: Militärisches aus der israelitischen Königszeit S. 6,

nicht abgeht. Daß die auswärtige Politik auch in den Kleinstaaten viel Schreiberei erforderte, bedarf seit der Auffindung der Amarnabriefe keines Beweises mehr. Beispiele diplomatischen Briefwechsels sind in der Bibel das Schreiben, das der Syrerkönig seinem Feldherrn Naeman mitgab, die Botschaft Sanheribs und das Glückwunschschreiben Merodach Baladans an Hiskia. Von schriftlichen Geheimerlassen wird berichtet: Davids Schreiben an Joab, Uria betreffend, Isebels Schreiben an die Ältesten in Sachen Naboths. Aber auch abgesehen von der Staatsverwaltung ist viel geschrieben worden. Jeremia 29 berichtet von Jeremias Sendschreiben an die Exulanten und von Semajas Beschwerdeschrift. Besonders aber sind viele Privaturkunden geschrieben worden. Ein klassisches Zeugnis ist der Bericht über Jeremias' Gutskauf in Anathoth (Jer 32), zu dem jetzt die jüdisch-aramäischen Papyri von Elefantine eine Fülle von Analogien bieten. Die Beschreibung des Kaufkontrakts läßt erkennen, daß bei Grundstückskäufen schriftliche Vertragsschließung erforderlich war. Zur Abfassung solcher Urkunden bedurfte man schreib- und rechtskundiger Männer. Es ist sonach wahrscheinlich, daß es in Juda ähnlich wie in Babylonien eine besondere Zunft der Schreiber oder Notare gegeben hat, wie ja auch in den Papyri von Elefantine der Schreiber stets erwähnt wird. Diese Rechtskunde und die Fähigkeit zur Abfassung rechtsgültiger Urkunden wird vom Richter und zweifellos von dem höheren Verwaltungsbeamten gefordert. חכם ist sonach der Mann mit gelehrter Bildung, der eben um dieser Bildung willen zu einem höheren Staatsamt qualifiziert ist. So bezeichnet Jer 9, 22 neben der Militäraristokratie (גבור) und der Geldaristokratie (עשיר) חכם den Gelehrten- oder Beamtenadel.[1]

Diese Begriffsbestimmung wird durch die eingangs aufgeführten Stellen unbedingt gefordert. In den beiden identischen Stellen Jer 18, 18 und Ezech 7, 26 wechselt חכם mit זקנים, in Deuteron 16, 19 wird für Richter und Beamte als Voraussetzung angegeben, daß sie חכמים und צדיקים sind, d. h. rechtskundig und gerecht. Die Aufgaben, die ihnen zugewiesen werden, wie die Vorwürfe, die gegen sie erhoben werden, führen weiterhin zur Identifizierung des Begriffs חכם mit ראש, שופט, שוטר, רועה, שר, נשיא, יועץ. Genauer ausgedrückt, ist חכם der umfassendste Begriff, weil er für alle diejenigen gilt, die befähigt sind, irgendeine der so bezeichneten Stellungen einzunehmen. Eine genau präzisierte Begriffsbestimmung scheint nicht möglich zu

[1] Das. S. 11.

sein; immerhin lassen sich einige Punkte annähernd bestimmen. שר ist die allgemeinste Bezeichnung für den Inhaber eines Amtes mit obrigkeitlicher autoritativer Befugnis in der Zivilverwaltung wie im Heeresdienst. In Verbindung mit חיל bezeichnet es den Offizier, in Verbindung mit der von ihm kommandierten Truppe die Offizierscharge, und zwar vom Höchstkommandierenden der gesamten Truppenmacht bis herab zum Subalternoffizier[1]. Mehrfach wird der Gouverneur der Hauptstadt[2], einmal auch die Gouverneure der Bezirke oder Kreise genannt[3]; beide Ämter dürften militärische gewesen sein[4]. In der Zivilverwaltung werden z. B. im Buche Nehemia die Kreishauptleute שרים genannt unter Angabe der von ihnen verwalteten Bezirke, bei Salomo ist es die Bezeichnung der den Vögten vorgesetzten obersten Beamten[5]. Im allgemeinen scheint es in der Zivilverwaltung nur für die höheren Beamten angewendet worden zu sein.

Die זקנים sind das Ältestenkollegium einer jeden Stadt, anscheinend von den Bürgern selbst erwählt. Sie werden als Behörde immer nur in der Pluralform genannt. In ihren Händen lag die Verwaltung, die Feststellung und erforderlichenfalls Beurkundung wichtiger privatrechtlicher Akte sowie die Polizeigewalt[6].

רועה und ראש bezeichnen anscheinend nicht bestimmte Beamtenkategorien, sondern sind allgemeine Benennungen für die Häupter oder Führer des Volkes.[7] נשיא war ein hoher Beamter von vornehmem Range, hier mag die Übersetzung Fürst zutreffen. שוטר ist der Exekutivbeamte, der nicht in leitender Stellung ist.

Wichtiger aber als die genaue Umschreibung der Amtstitel und Amtsbefugnisse, die ohnehin nicht völlig durchführbar ist, ist die Feststellung, daß Jurisdiktion und Administration voneinander und von beiden wiederum die priesterliche Entscheidung getrennt

---

[1] Das. S. 8ff.

[2] I Kön 22, 26. II Kön 23, 8.

[3] I Kön 20, 14ff.

[4] Für die Provinzialgouverneure wird dies durch die Verwendung der נערי שרי המדינות sehr wahrscheinlich gemacht.

[5] I Kön 9, 23 u. ö.

[6] Vgl. Deuteron. 22, 13ff. Ruth 4. Deuteron 21, 1ff.

[7] Vgl. Sir 10, 2, wo ראש עיר die beiden Begriffe des ersten Halbverses שופט und מליציו zusammenfaßt. Der Vers ist zu übersetzen: Wie der Richter eines Volkes so sind auch seine Räte, und wie die Leitung einer Stadt, so ihre Bewohner. RYSSELs Übersetzung verwischt die durchaus klare Einteilung vollständig.

war[1]. Zeph 3, 3 sind die Richter neben den Beamten genannt, Deuteron 17, 11 wird die Einsetzung von Richtern und Beamten verlangt, Jes 1, 26 verheißt die Wiederherstellung durch Wiedereinsetzung guter Richter und Beamten, Jer 3, 2 zählt Richter, Prophet, Orakelmann und Ältesten auf.

Die Trennung zwischen priesterlicher und weltlicher Gerichtsbarkeit ist Deuteron 17, 8 ff ausgesprochen. Freilich ist die Stelle vielfach mißverstanden worden, so bereits im Talmud und so noch von KAUTZSCH; die richtige Auffassung bietet nur teilweise Ibn Esra, klar erfaßt hat Samuel b. Meïr die Stelle: „Wenn dir eine Sache zu schwierig zur Entscheidung (משפט) ist, und zwar eine Kriminalsache (דם) oder eine Zivilsache (דין) oder eine Schadensache (נגע) .... Da sollst du zu den levitischen Priestern und zu dem Richter, der in jenen Tagen sein wird, kommen und fragen, und sie sollen dir die Entscheidung (משפט) kund tun ...... Gemäß der Weisung (תורה), die sie dir geben, und gemäß dem Urteil (משפט), das sie dir sprechen werden, sollst du verfahren ....." Der Talmud deutet irrig דם auf die Frage, ob das Blut als rein oder unrein anzusehen ist, und begreift unter דין Kriminal- und Zivilprozeß.[2] Samuel b. Meïr und Ibn Esra erklären mit Recht דם auf Kriminalfälle — es handelt sich um die Frage, ob Mord oder Totschlag vorliegt — דין auf Zivilstreitigkeiten bezüglich. Die dritte Gruppe deutet Ibn Esra fälschlisch auf körperliche Verletzung oder tätliche Mißhandlung, Samuel b. Meir dem Talmud mit Recht folgend auf den bei Aussatz u. dgl. zutage tretenden Schaden, für den נגע das charakteristische Wort ist. Die Entscheidung hierüber lag in der Hand des Priesters. Auf sie bezieht sich die „Weisung", während der Richter in Kriminal- oder Zivilsachen Urteil spricht[3].

---

[1] Gegen NOWACK, Archäologie I 309. 321 f. Für die nachexilische Zeit ist die Trennung von Verwaltung und Gerichtsbarkeit durch Sirach bezeugt, der 10, 24 נדיב (שר) מושל ושופט nebeneinander als die angesehensten Stände nennt. Ebenso zeigt v. 1 und 2 die Trennung der Gewalten (s. vor. Anm.). Sir 10, 5 ist מחקק parallel mit ממשלה gebraucht; ebenso bedeutet es Jes 33, 22 den politischen Führer, den Gesetzgeber zum Unterschied von dem Richter, dem die Anwendung des Rechts obliegt.

[2] Sifre z. St.; b. Snh 87 a, Nid 19 a; ebenso die beiden Verss. des jerusalemischen Targums, ferner Raschi u. a.

[3] In Deut. 19, 17 ist הכהנים offenbar eine durch 17, 9 veranlaßte, in den Text geratene Glosse. Denn die Stelle handelt lediglich von weltlicher Gerichtsbarkeit, in v. 18 ist auch nur von den Richtern die Rede, während Deuteron 17 die Erwähnung des Priesters sachlich gerechtfertigt und die Teilung konse-

Die Terminologie hält die Unterschiede durchweg fest; nur die mehrfache Bedeutung des Wortes משפט bringt leicht Verwirrung. Es ist an dieser Stelle einmal in der allgemeinen Bedeutung „Entscheidung“ in irgend welcher zweifelhaften oder strittigen Frage, und in der speziellen Bedeutung „richterliches Urteil“ gebraucht. Eine dritte spezielle Bedeutung „Ritual“ s. o. S. 5. Deuteron 21, 1 ff. wird die Entscheidung, zu welcher Stadt der Fundort der Leiche gehört, den Ältesten und Richtern, die Sühnezeremonie den Ältesten und Priestern zugewiesen.

Gegen die Trennung von Justiz und Verwaltung sind scheinbar anzuführen Jerem 26, Deuteron 19, 12. 21, 18 ff. 22, 13 ff. Allein Jeremia 26, 16 f. zeigt, daß die erkennende Behörde nicht die Beamten waren, sondern die Volksversammlung unter Vorsitz der Beamten. Das war anscheinend der Fall bei Anklagen wegen Gotteslästerung oder Hochverrat; denn auch in einem zweiten gleichartigen Falle, in dem Prozeß Naboths, ist, wie I Kön 21, 13 zeigt, die Volksversammlung zur Urteilsfällung berufen. Deuteron 21, 18 ff. und 22, 13 ff. handelt es sich aber nicht um einen ordentlichen Prozeß, sondern um die Ausübung der patria potestas. Die Ältesten sind nicht erkennende richterliche, sondern lediglich beurkundende und in dem einen Falle ausführende Exekutivbehörde. Deuteron 21, 18 ff. bezeichnet den Fortschritt gegenüber dem früheren, in Genes 38 widergespiegelten Zustand. Es bedarf der Übereinstimmung beider Eltern und ihrer Erklärung unter Vorbringung der Beweise vor der Ortsbehörde. Hierdurch wird der Spruch beurkundet und für vollstreckbar erklärt. Ebenso bringen Deuteron 22, 13 ff. die Eltern die Beweisstücke vor der Ortsbehörde bei, die die Aussage des Ehemanns als verleumderisch beurkundet und ihn kraft ihrer Polizeigewalt in Strafe nimmt.

Wie bei Hochverrat und Gotteslästerung ist bei der Anklage des Mordes die Volksversammlung die erkennende richterliche Behörde (Num 35, 24 ff.). Die Ältesten (Deuteron 19, 12) sind auch hier lediglich die die Vollstreckung des Urteils vollziehende Exekutivbehörde. Im Deuteronomium ist nicht angegeben, wem die richterliche Feststellung, ob Mord oder Totschlag vorliegt, zufällt. Die Pflicht der Ältesten ist lediglich, den Mörder durch ihren Büttel

---

quent durchgeführt ist; nur daß v. 8 die weltlichen Streitsachen den kultischen, in den folgenden Versen die priesterlichen Entscheidungen denen des weltlichen Richters vorangestellt sind.

holen zu lassen und dem Bluträcher zur Vollstreckung des gefällten Todesurteils auszuliefern. Die Lücke im Deuteronomium wird durch Num 35 ergänzt. Daß beide Stellen verschiedenen Quellenschriften angehören, ist hier belanglos, da die jüngere Numeristelle die Aburteilung durch die Volksversammlung hat. Denn es ist wohl denkbar, daß im Laufe der Entwicklung richterliche Befugnisse der ganzen Gemeinde auf die Ältesten übergehen; aber es ist zweifellos, daß die Entwicklung sich nicht in der Richtung der Übertragung richterlicher Kompetenzen von den Ältesten auf die ganze Gemeinde vollzogen hat.

Der Spruch des Richters wird durch שפט (משפט) gekennzeichnet; dem Erkenntnis geht die richterliche Feststellung des Tatbestandes (Untersuchung) voraus (דרש)[1]. Den Ausspruch des politischen oder Verwaltungsbeamten nennen Jeremia und Ezechiel in der übereinstimmenden Stelle עצה. Das Wort bedeutet im öffentlichen Leben Entscheidung, Beschluß, Verfügung, ebenso wie יועץ als feststehender Terminus nicht den Berater, sondern den zu solcher עצה berechtigten und verpflichteten höheren Beamten bezeichnet.[2]

Unerklärt bleibt, wer die תופשי התורה Jerem 2, 8 sind. Trotz mancher Bedenken scheint es doch, daß sie mit den soeben genannten Priestern zu identifizieren seien, und daß Jeremia die Priester besonders hart tadelt, indem er auf ihre zwiefache Aufgabe, den Opferdienst und die Gotteserkenntnis aus den alten Thoroth hinweist.

Die Promulgierung des Deuteronomiums brachte eine vollständige Veränderung. Die Juden waren „das Volk des Buches" geworden. Freilich ist es nicht richtig, sie in früherer Zeit als das Volk des Wortes zu bezeichnen[3]. Denn so hoch uns die prophetische Religion über der kultischen Frömmigkeit der Priester steht, so sehr müssen für jene Zeit prophetischer Dabar und priesterliche Thora neben einander als gleich mächtige Quellen religiösen Lebens anerkannt werden. Nun der Ausgleich herbeigeführt war, waren beide zu einem Strom vereint. Die Thora war nicht mehr Priesterlehre allein, sondern auch gleichzeitig prophetische Volkslehre; sie sollte das Grundgesetz für das gesamte Volksleben sein, daraus er-

---

[1] Deuteron 19, 18; 17, 4.

[2] Micha 4, 9 und Hiob 3, 14 neben מלך; Jes 19, 11 neben שרים, Jes 1, 26 (s. o.) und Hiob 12, 17 neben שופטים; ferner Prov 11, 14; 24, 6; vgl. Jes 19, 17. I Chron 27, 32. 33. II Chron 25, 16. Esra 7, 28; 8, 25 vgl. unser deutsches „Rat". In diese Terminologie fügt sich unschwer Jes 11, 2 ein.

[3] Wellhausen, Isr. u. jüd. Gesch. 158.

gab sich die Notwendigkeit intensiver Volksbelehrung. Aber dies Problem hat damals wohl noch niemand wirklich erfaßt. Überdies war der Friedensschluß zwischen Prophetie und Priestertum keineswegs ein allgemeiner. Unter der kraftvollen Regierung Josias mag er aufrecht erhalten worden sein. Unmittelbar nach seinem Tode erhoben die Anhänger der alten Priesterreligion, die durch den Friedensschluß zugunsten der jerusalemischen Tempelpriesterschaft zurückgedrängt waren, wieder ihr Haupt, und die politische Situation begünstigte das Eindringen des Heidentums. Wiederum steht Jeremia bis zum Falle Jerusalems in schärfstem Kampfe gegen die Priesterschaft, einschließlich der jerusalemischen Tempelpriester. Die unglücklichen politischen Verhältnisse ließen zu einem Aufbau auf der neu gewonnenen Grundlage nicht gelangen. Das Exil führte den Umschwung herbei. Die Geschichtsauffassung der Propheten wurde mehr und mehr maßgebend, die Reden der Propheten und die Thoroth aus alter Zeit gewannen erhöhte Bedeutung. Je mehr man die Hoffnung auf Wiederherstellung hegte, um so eifriger mußte man sich der Erforschung der alten Thoroth zuwenden, auf deren Grundlage das neue Israel erstehen sollte. So entstanden die Schulen der Schriftgelehrten, und so erklärt sich für die erste Zeit das Überwiegen der Priester in dem Schriftgelehrtenstande. Denn einmal waren die Priester von alters her die Träger der Thoroth, sodann sollten sie in erster Reihe bei der erwarteten Restauration bereit und fähig sein, den Dienst genau nach den Vorschriften zu versehen, und schließlich suchte, da die Prophetie mehr und mehr verstummte, das Volk naturgemäß religiöse Belehrung vorzugsweise bei den Priestern. Charakteristisch ist die mit dem Falle Jerusalems völlig veränderte Stellungnahme der Prophetie, für die das Wiedererstehen des Tempels das Symbol des Wiederauflebens Israels und ihrer religiösen Ideale wurde. Tempel und Priestertum rücken auch für die Prophetie seit Ezechiel in den Mittelpunkt. Ganz im Gegensatz zur vorexilischen betont die exilische und nachexilische Prophetie die Bedeutung der kultischen Frömmigkeit. Jetzt erst ist der deuteronomische Friedensschluß zwischen prophetischer und priesterlicher Religion vollkommen. Richtet doch der Prophet Haggai selbst Fragen kultischen Inhalts an die Priester, nennt doch Maleachi den Priester einen Gottesboten.

In Babylonien entstanden die Schulen der Schriftgelehrten. Aber für die religiöse Gelehrsamkeit wurde nun nicht die gleiche Ausdrucksweise angewandt wie vor dem Exil für die gewissermaßen

weltliche Rechtsgelehrsamkeit. Man war sich der Verschiedenheit zu sehr bewußt. Der auf religiösem Gebiet Gelehrte hieß סופר. In diesem Kreise entstand neben anderen Schriften der Priesterkodex, diesem Kreise gehörte als sein vornehmster Vertreter Esra an, der die vorhandenen Thoroth zu einer Thora verband, die königliche Genehmigung zur Einführung derselben als Grundgesetz für die jüdische Kolonie in Judäa erwirkte und im Verein mit Nehemia die Anerkennung der Thora durch den Volksbeschluß der großen Versammlung herbeiführte. Hier bei Esra findet sich zuerst die Bezeichnung des Buches als ספר תורת משה oder התורה oder ספר תורת אלהים ebenso wie fast 200 Jahre früher der Priester Hilkia das prophetisch-priesterliche Deuteronomium als Thora bezeichnet hatte. Diese Festlegung des genannten religiösen Lehrgebäudes mußte den Rest der Prophetie erlöschen und die Belehrung durch die Soferim an ihre Stelle treten lassen. So ist Maleachis mahnender Hinweis auf die Thora Moses gleichsam das Abschiedswort der Prophetie.

Von besonderer Bedeutung sind die bis auf Esra zurückgehenden Bestrebungen für die Belehrung des Volkes, die ihren Ausgangspunkt von Thoravorlesung und Predigt nahmen. Hier soll nicht auf die Versuche zur Lösung des großen Problems der Volksbildung eingegangen werden, die eine eigene umfangreiche Untersuchung erfordern, sondern die Bedeutung dieser Bestrebungen nach der Richtung der Zurückdrängung des Priestertums skizziert werden. Der Zugang zur Thora stand allen offen, und wenn zu Esras Zeiten auch nur die Priester — denn die Leviten sind nur die degradierten nichtzadekitischen Priester — die Volkslehrer waren, so war bereits etwa ein Jahrhundert später das nichtlevitische Laienelement unter den Soferim sehr stark vertreten und überwog bald den Levitenstand[1]. Nach derselben Richtung tendierte die Einrichtung des opferlosen Gottesdienstes, dessen Mittelpunkt die Belehrung bildete, außerhalb des Tempels, die Begründung der Synagoge. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß eine solche Zurückdrängung von Esra beabsichtigt war, vermutlich infolge der wenig günstigen Erfahrungen, die man in den kaum drei Menschenaltern seit der Wiederherstellung mit dem Priestertum gemacht hatte. Denn dies Priestertum hatte wiederum, wie es in der Natur der Sache lag, mehr und mehr ausschließlich die kultische Seite des religiösen Lebens im Auge. In

---

[1] S. mein: Ursprung und Entwicklung des Apostolats (Monatsschrift 49 S. 434).

anderer Weise als früher und dennoch in gewisser Hinsicht ähnlich wiederholte sich der Gegensatz zwischen Priestertum und Prophetie in dem Gegensatz zwischen Priestertum und Soferim. Die Haltung des Priestertums, die von Maleachi wie von Nehemia herben Tadel erfuhr, Vorgänge wie der von Josephus Altert. XI 7, 1 berichtete u. a. mußten das Ansehen des Priestertums schwächen. Die imponierende Gestalt des Hohenpriesters Simon des Gerechten, die feierliche Würde, die er dem Opferkult zurückgab, hat Priestertum und Opferdienst mit neuem Ansehen umkleidet. Sirach und die rabbinische Überlieferung erkennen Simons Suprematie unumstritten an. Die syrische Religionsverfolgung und die religiöse Befreiung durch eine Priesterfamilie, der nun das Hohepriesteramt zufiel, haben wiederum Tempel und Priestertum erhöhte Bedeutung verliehen. Es ist die Antinomie des Pharisäismus, daß er seiner innersten Tendenz nach das Judentum von Tempel und Priestertum zu lösen sucht, während die Verhätnisse immer wieder Tempel und Priestertum in den Vordergrund rücken. Trotz allem ist noch während des Bestandes des Tempels die religiöse und geistige Führung des Volkes dem Priesterstande entwunden worden und in die Hände des Gelehrtenstandes gekommen.

Dazu trug die in dieser Zeit entstehende Chokhmaliteratur das Ihrige bei. Diese religiöse, aber nicht kultisch gerichtete, an den universalistischen prophetischen Ideen orientierte Literatur stellt die Opposition gegen das Überwuchern des Formelhaften, gegen priesterlich enge Auffassung dar[1]. Die alte, längst erloschene Bezeichnung חכם, die einst für den „weltlich" Gebildeten Anwendung gefunden hatte, wurde nun von diesen „Laien" adoptiert, vielleicht, ja wahrscheinlich unter dem Einfluß des griechischen *σοφός*. So erhielt das Wort die Bedeutung der Weltweise, so tritt uns חכם und חכמה besonders in den Proverbien und im Koheleth ganz im Sinne der griechischen *σοφός* und *σοφία* entgegen, wobei allerdings zu beachten ist, daß diese Weisheit, wenigstens so weit die erhaltene Literatur Kunde gibt, durchaus religiös gerichtet gewesen ist.

Die gemeinsame Gegnerschaft gegen das ungelehrte, religiös im tieferen Sinne uninteressierte, im Formelhaften erstarrende Priestertum hat Chakhamim und Soferim enger zusammengeführt, die weitere

[1] Trotz mancher Einwendungen, die im einzelnen geltend zu machen sind, hat G. KLEIN, der älteste christliche Katechismus S. 18ff. die Grundlinien richtig gezeichnet.

Entwicklung hat das Sofertum verändert, die Verhältnisse haben die Chokhma in dem eben skizzierten Sinne absterben lassen. Wiederum tritt ein Wandel in der Terminologie ein. Die neutestamentlichen Schriften kennen noch die Bezeichnung Sofer, die bald darauf in dieser Bedeutung völlig geschwunden ist und nur noch in der ursprünglichen Bedeutung Schreiber fortlebt. Die Mischna nennt bereits die Gelehrten Chakhamim. So hat nach etwa dreiviertel Jahrtausenden das Wort חכם wieder eine ähnliche Bedeutung erlangt wie in alter Zeit, nur daß es einst die juristische, jetzt die religiöse Gelehrsamkeit kennzeichnet, die freilich auch das weltliche juristische Wissen in sich schließt.

„Thora, Propheten, Weise" spiegeln in der Entwicklung und Wandlung der Begriffe und Deutungen ein wesentliches, vielleicht das wesentlichste Stück der jüdischen Religionsgeschichte wieder.

Die Psalmen in der Beleuchtung einiger ihrer älteren und neueren christlichen Interpreten.

Von Dr. M. STECKELMACHER-Mannheim.

Die Psalmen bedeuten die heilige Quelle, aus der die Menschen seit Jahrtausenden für ihre tiefsten Seelenbedürfnisse Befriedigung schöpfen. Nicht nur Israel, in dessen Mitte sie entsprungen, sondern auch von allen andern Völkern ist man in wachsenden Scharen zu dieser Quelle gepilgert, um mit ihren lebendigen Wassern den Durst nach Trost, Erbauung und Erlösung zu stillen. „Wie eine Hindin nach Wasserbächen verlangt, so verlangt nach dir meine Seele, Gott! Meine Seele dürstet nach Gott, dem lebendigen Gott. Wann werd' ich's erreichen und vor Gott erscheinen?" Das war gleichsam der Ruf der Menschheit geworden, der Ruf der Sehnsucht nach einem Ausdruck für das, was sie im Seelengrunde bewegte, nach einer religiösen Lyrik, die sich ausspricht und dadurch zur Ruhe zu gelangen hofft. Sie ward gefunden in den Psalmen. Mag die Kunst eines Homer, eines Shakespeare, eines Mozart ergötzen, erschüttern, zur Bewunderung fortreißen, dem Schönheits- und Wahrheitssinn Befriedigung gewähren; mag die Wissenschaft in ihren verschiedenen Zweigen dem Forschertriebe und der Denkkraft die reizvollste Beschäftigung bieten; mögen Kunst und Wissenschaft den Menschen weit hinausheben über das Alltägliche und ihn dadurch bilden und bessern: eines erlangt er auch auf diesen Höhen nicht, so wenig wie der in den Niederungen des Materiellen verharrende Herdenmensch — ununterbrochenes Seelenglück, Seelenfrieden. Ihn bedrückt in irgendeiner Weise irdische Unzulänglichkeit, die zwar Arbeit und Zerstreuung zeitweilig vergessen machen, aber nicht bannen können. Eben deshalb bezeichnet auch die Stufe der Resignation, wie sie ein Spinoza und ein Goethe erklommen, keineswegs noch das ersehnte beglückende Ziel. Diese großen Geister faßten eben die Überzeugung,

es verlaufe alles nach ewigen, ehernen Gesetzen, und es fromme zu nichts, sich gegen sie aufzulehnen. Aber wenn auch die so bewirkte Ruhe einen bleibenden Charakter an sich trage: es ist doch nur die Ruhe der Entsagung, die eben als solche einer bleibend traurigen Grundstimmung entspricht.

Blicken wir dagegen auf den Psalmisten!

Auch er kennt die Mühsal des Lebens, die Tränen des Sämanns, die Bedrängnis durch Feindestücke, die Leiden des Körpers und der Seele, kurz den ganzen Jammer der Erde: aber er spricht: „Wahrlich, beruhigt und beschwichtigt hab' ich meine Seele wie das entwöhnte Kind bei seiner Mutter." Sein Glaube vermittelt ihm ein süßes Gefühl der Sicherheit, wie es das Kind in seiner Mutter beständiger liebewarmer Nähe empfindet. Oder Gott deucht ihm ein treuer Hirt. „Er beruhigt meine Seele, führt mich auf die rechten Pfade ... Auch wenn ich im dunklen Tale wandle, fürcht' ich nichts Böses, denn du bist bei mir ... Nur Güte und Liebe folgen mir alle Tage meines Lebens." Und wenn er in ganz ungewöhnlichen Nöten gar nicht mehr ein und aus weiß, so betet er: „Ich verirrte mich wie ein verlorenes Lamm, o suche mich!" Und er fühlt sich bald wieder von seinem Gott gefunden. „Ich bleibe stets bei dir, du ergreifst meine Rechte. Wen habe ich im Himmel — und neben dir wünsche ich nichts auf Erden." Hier haben wir das Geheimnis der überwältigenden Wirkung, welche die Psalmen von jeher auf jedes Menschenherz ausgeübt haben. Es ist das unmittelbare herzliche Verhältnis zu Gott, das Gefühl des Geborgenseins bei ihm, der alles nur zu unserm Besten fügt — dieses beharrende Besitztum im Innersten der Seele bei allem Wechsel der über sie dahinfahrenden äußeren Geschicke — in den Psalmen gelangt es zur vollsten, wahrsten, packendsten Verkündung. Darum der Widerhall in allen Herzen.

Man hat der jüdischen Religion vorgehalten, daß sie ursprünglich ihren Inhalt nicht philosophisch begründe, sondern entweder in nackter Unmittelbarkeit, oder als Ergebnis geschichtlicher Vorgänge darlege. Aber wie sehr hat sich dies gerade angesichts der neueren Philosophie gerechtfertigt, in der ein Kant auch den scharfsinnigsten Versuchen, den Tatbestand des Übersinnlichen logisch oder besser: spekulativ sicherzustellen, ein für allemal ein Ende machte. Wen traf aber dieses Geschick? Nur den, der seinen Gott bloß als einen bewiesenen besessen hatte, nicht aber den, der, wie der Psalmist, seines Gottes stets in seinem Herzen aufs unmittelbarste und leb-

hafteste gewiß war. Die später auch im Judentum aufgekommene philosophische Forschung bezweckte in der Hauptsache nur, den jüdischen Gottesbegriff in seiner Reinheit von allem trübenden Beisatz und in seinem Einklang mit der Vernunft aufzuzeigen, nicht aber ihn überhaupt erst demonstrierend hervorzubringen, gleichsam erst zu schaffen. Er hatte ja sein volles Leben im Herzen, wie es gerade die Herzenssprache der Psalmen so besonders mächtig kundgibt. „Was das Herz im Menschen, das ist der Psalter in der Bibel" — FRANZ DELITZSCH konnte nichts Treffenderes seinem Psalmenkommentar als Motto vorsetzen.

Wie sehr das innerhalb des Judentums von jeher empfunden wurde, das erhellt schon aus dem jüdischen Gebetbuche, in welchem die Psalmen einen Hauptbestandteil bilden. Daß sie aber nicht nur für Menschen sich eignen mit so außerordentlichen Schicksalen, wie sie über die Juden ergingen, für Menschen, die einen Märtyrergang ohnegleichen durch die Geschichte gemacht haben und also vor allen die aufrichtende, ermutigende und heilende Kraft der Psalmen zu erproben Gelegenheit hatten, daß die Psalmen auch zu einem Gebetbuche der Menschheit sich eignen, das mag zunächst ein MARTIN LUTHER bezeugen.

„Man hat" — sagt er in der Vorrede zu seiner markigen Psalmenübersetzung — „in vergangenen Jahren fast viel Legenden von den Heiligen . . . Exempelbücher und Historien umhergeführet und die Welt damit erfüllet, daß der Psalter dieweil . . . in solchem Finsternis lag, daß man nicht wol einen Psalm recht verstund, und doch so trefflichen, edlen Geruch von sich gab, daß alle frommen Hertzen auch aus den unbekannten Worten Andacht und Kraft empfinden und das Büchlein darum lieb hatten. — Ich halte aber, daß kein feiner Exempelbuch . . . auf Erden kommen mag . . . denn der Psalter ist. Und wenn man wünschen sollt', daß aus allen Exempeln usw. das Beste gelesen und zusammengebracht und auf die beste Weise gestellet würde; so müßte es der jetzige Psalter werden." —

Es folgt nun die — auch nach neueren christlichen Auslegern — unhaltbare Motivierung, daß der Psalter ja das Christentum prophezeie und schon deshalb dem Christen „teuer und lieb seyn" müsse. Aber Luther fährt fort: „, ... über das alles ist des Psalters edle Tugend . . ., daß man darinnen lieset . . . wie die Heiligen mit Gott geredt und gebetet haben . . . daß die anderen Legenden . . . uns schier eitel stumme Heiligen fürhalten: aber der Psalter . . . lebendige

Heiligen uns einbildet ... auch ihr Hertz uns fürlegt, daß wir in den Grund und Quelle ihrer Worte und Werke ... in ihr Hertz sehen können ... Denn ein menschlich Hertz ist wie ein Schiff auf einem wilden Meer, welches die Sturmwinde von den vier Örtern der Welt treiben. Hier stößt her Furcht und Sorge für zukünftigen Unfall: dort fähret Grämen und Traurigkeit von gegenwärtigem Übel. Hie webt Hoffnung und Vermessenheit von zukünftigem Glück; dort bläset her Sicherheit und Freude in gegenwärtigen Gütern. Solche Sturmwinde aber lehren ... das Hertz öffnen und den Grund herausschütten ... Was ist das meiste im Psalter denn solch ernstlich Reden in allerlei solchen Sturmwinden? Wo findet man feiner Wort von Freuden ... denn die Dankpsalmen haben? Da siehest du allen Heiligen ins Hertz, wie in schöne lustige Gärten, ja wie in den Himmel ... Wiederum wo findest du tiefere ... Wort von Traurigkeit denn die Klagepsalmen. Da siehest du abermal allen Heiligen ins Hertze ... also auch wo sie von Furcht oder Hoffnung reden, brauchen solcher Wort, daß dir kein Mahler also könnte die Furcht oder Hoffnung abmahlen, und kein Cicero ... also fürbilden ... Und ... ist das allerbeste, daß sie solche Wort gegen Gott und mit Gott reden ... Denn wo man sonst gegen Menschen ... redet, gehet es nicht so stark von Hertzen, brennet, lebet und dringet nicht so fast. Daher kömmts auch, daß der Psalter aller Heiligen Büchlein ist, und ein jeglicher in wasserlei Sachen er ist, Psalmen und Wort drinnen findet, die sich auf seine Sachen reimen, und ihm so eben sind, als wären sie allein um seinetwillen also gesetzt, daß er sie ... selbst nicht besser setzen, noch finden kann." Der Psalter sei darum „ein wohlverwahret Geleit, dem man ohne Fahr nachfolgen kann ... Der Psalter lehret dich in Freuden, Furcht, Hoffnung, Traurigkeit gleich gesinnt seyn und reden ... Summa: Wilt du die heilige christliche Kirche gemahlet sehen mit lebendiger Farbe und Gestalt, in einem kleinen Bilde gefasset, so nimm den Psalter ..., so hast du einen feinen, hellen, reinen Spiegel, der dir zeigen wird, was die Christenheit sey ..."

Ist es möglich, den ewig frischen, unerschöpflichen und jede Menschenseele gleich erquickenden Religionsborn der Psalmen inniger und treffender zu schildern, als es hier von einem wahrhaft gottdurchdrungenen Christen, einem wirklichen „Frommen der Weltvölker" geschieht?

Nicht so dithyrambisch, weil nicht so kongenial, aber doch auch

mit großer Wärme, und, weil er in ihnen nicht gerade prophezeiende Beglaubigungen des Christentums erblickt, wissenschaftlich um so wertvoller urteilt HERDER über die Psalmen. Sie sind — sagt er zunächst ganz ähnlich wie LUTHER — „Stimme einer persönlichen Gottesfreundschaft: daher sie auch allen Seelen von großer Gemütsart und individuellem Gottvertrauen so wert waren; denn alle fanden ihre eigenste Sprache des Herzens darinnen und wußten sich nicht besser auszureden, als mit des alten Helden Worten." „Viele Ausdrücke von ihnen sind noch jetzt, dreitausend Jahre später, die treffendsten, um eine moralische Aufsicht Gottes über den Zusammenhang der Dinge zu bezeichnen." (Geist d. hebr. Poesie II[2] S. 211 ff. ed. MÜLLER.) Sein Streben, den Psalmen gerecht zu werden, spricht sodann HERDER in der Bemerkung aus: „Den Empfindungen, die in den Psalmen herrschen, trete man weder als Feind entgegen, noch als blinder Verteidiger vor: sie sind Charakterzüge einzelner Menschen und müssen als solche erklärt werden." Er meint die hin und wieder heftig hervorbrechenden, in Verwünschungen sich äußernden Gemütserregungen, die man zwar nicht „als Muster heiliger Empfindungen" ansehen, aber doch „verstehen und schätzen" lernen müsse. (Das. S. 182.) Insbesondere die deutsche Literatur habe den Psalmen viel zu danken. Klopstocks schönste Oden seien Töne aus Davids Harfe; „viele seiner Lieder ... haben unserer Sprache eine Einfalt und Wahrheit des lyrischen Gesanges eigen gemacht, die wir bei unseren glänzenden Nachbarn vergeblich suchen." (Das. S. 205.)

Mit gleicher Würdigung sehen wir die christlichen Exegeten aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts — wie HEINRICH EWALD, FRANZ DELITZSCH, HERMANN HUPFELD — sich zu den Psalmen verhalten. Auch DELITZSCH hebt insbesondere dankbar den heilsamen Einfluß hervor, den die Psalmen auf die deutsche Literatur ausgeübt haben. „Wiedergeboren aus dem Psalter, erscholl das deutsche Lied vom Ostseestrande bis zum Fuße der Alpen in der vollen Inbrunst erneuerter erster Liebe." Andererseits nähert er sich wieder dem früheren, die Psalmen christologisch verwertenden Standpunkte, wogegen EWALDs Kommentar von jeder christologischen Deutung frei ist und doch voll warmer, begeisterter Bewunderung der poetischen, religiösen und moralischen Vorzüge der Psalmen. Er geht auf ihren Inhalt mit dem ganzen Rüstzeug moderner Kritik ein; aber es ist eine feinsinnige und zugleich objektive Kritik, die er übt, und darum eine ebenso bedeutsame wie sympathische Leistung.

Das Gleiche ist von HUPFELDs Psalmencharakterisierung zu

rühmen. „Es liegt hier" — sagt er — „ein Schatz der edelsten und tiefsten religiösen Empfindungen, Gesinnungen, Überzeugungen und Ahnungen vor, die die echt sittliche Natur und Wirkung der alttestamentlichen Religion auf Herz und Gesinnung in ihrer ganzen Fülle und Reinheit zeigen. Dabei zum großen Teile ohne partikularistische Färbung, ganz allgemeine und reine religiöse Wahrheiten und Gefühle, auf alle Menschen und alle Zeiten anwendbar: weil im unmittelbaren Erguß des Herzens zu Gott ... das partikularistisch-theokratische Verhältnis mehr zurück — und das persönliche und allgemein menschliche hervortritt. Diese religiöse Poesie ist ein dem hebräischen Volke eigentümliches Kleinod, da kein anderes etwas dem Ähnliches besitzt. Daher ist auch die Wirksamkeit und der Gebrauch der Psalmen zu allen Zeiten, besonders in der christlichen Kirche sehr groß gewesen: ja sie üben unstreitig unter allen Büchern des ATs fortwährend den größten Einfluß auf das innere Leben der Kirche. Sie sind die Quelle des Kirchenliedes geworden: zuerst durch Nachbildungen Luthers und anderer Zeitgenossen, woraus dann ... allmählich der große Liederschatz der evangelischen Kirche hervorgegangen ist; und fortwährend Vorbild aller geistlichen Poesie." (D. Psalm. IV S. 429.) HUPFELD führt dann diese Charakteristik noch im einzelnen aus bezüglich der Vorstellungen über Gott, über Gottes Heiligkeit, den Glauben an Gottes Gerechtigkeit, der keineswegs ein Aberglaube sei, wie man ihn gewöhnlich mit dem Namen „des Vergeltungsglaubens" brandmarkt, sondern eine unveräußerliche Grundlage alles lebendigen Gottesglaubens; ferner über den rechten Gottesdienst in den Psalmen als einen Gottesdienst des Herzens und Lebens", und über die „erhabenste Vorstellung von dem Menschen", von seiner Würde und Hoheit, von des Menschen Frömmigkeit in den Psalmen als einer innerlichen, sittlichen, seiner Gottesfurcht, die nicht knechtische Furcht ist, sondern kindliche Liebe und Anhänglichkeit, brünstiges Verlangen nach Gemeinschaft mit Gott, gestützt auf seine Barmherzigkeit und Güte und die Überzeugung, nur in ihm Leben und Seligkeit zu finden. „Auch die Gesetzeserfüllung ist nicht bloß äußerer Werkdienst, sondern freiwillig, mit Lust, aus Liebe zu Gott." (Das.)

Es ist nun erstaunlich, den grellen Gegensatz zwischen diesem warmen, von gerechtem und liebendem Eingehen zeugenden Verständnis der älteren Ausleger und der unfreundlichen, oft geradezu

feindlichen Stellungnahme der neueren zu den Psalmen wahrzunehmen. Es ist, als ob uns ein eisiger Hauch — der scharfe, frostige Hauch des Antisemitismus — aus den Psalmenarbeiten namentlich eines DUHM,[1] und auch eines GUNKEL[2] entgegenwehte. Welch eine Trockenheit und Poesielosigkeit, welch eine Verdrossenheit und innere Teilnahmlosigkeit herrscht schon in des Erstgenannten Einleitung zum Psalmenkommentar. In den Augen DUHMs enthält der Psalter fast nur Plattes und Triviales, die erhabenen poetischen Metaphern darin für Gottes Walten in der Natur, die herrlichen anschaulichen Bilder für Gottes Vorsehung nimmt er ganz buchstäblich als krassen Anthropomorphismus, und nichts von einer höheren, reineren Ethik will er in den Psalmen finden, kurz, wir bekommen das gerade Gegenteil von dem zu hören, was die Früheren von den Psalmen so begeistert zu rühmen wußten.

Ist es nun etwa eine wirklich größere Wissenschaftlichkeit, eine gesteigerte Objektivität, die solch nüchternere und schärfere Kritik mit sich gebracht?

Die Antwort wird sich uns ergeben, wenn wir nun einzelne besonders bezeichnende Auffassungen der genannten Exegeten etwas näher betrachten.

In dem herzigen Psalm 23 heißt es: „Du richtest mir den Tisch an angesichts meiner Widersacher“ usw. Der Dichter will sagen: Obgleich der Feind in meiner unmittelbaren Nähe ist — er hat keine Gewalt über mich, kann mein Glück mir nicht rauben, Gottes höhere Macht wehrt ihn ab. Es wird Gottes schützende Allmacht gegenüber aller sonstigen unmittelbar bedrohenden Übermacht — vgl. etwa Dan Kap. 3 u. 6 — gepriesen. Was sagt aber DUHM? „Die Widersacher müssen zusehen, wie Jahve seinen Gast mit Überfluß bewirtet. Es ist schade, daß selbst in diesem Idyll die Anspielung auf die Feinde nicht ausbleibt.“ Und noch spitziger GUNKEL: Das Glück, das der Psalmist genieße, werde ihm dadurch erst gewürzt, daß seine Feinde, die es ihm mißgönnen, das Zusehen haben. — So wird durchaus unberechtigterweise ein kleinlicher Zug hineingedeutet, der das herrliche Lied, das schon Unzähligen Trost und Ermutigung gespendet, verunstaltet und gewissermaßen diskreditiert.

Wir haben vorhin gesehen, wie ein Luther im Psalter das ganze

[1] Die Psalmen, Freiburg i. B. 1899.

[2] Ausgewählte Psalmen, Göttingen 1905.

Christentum vorgebildet fand: dem gehässigen Subjektivismus unserer antisemitischen Ära aber ward es vorbehalten, auch in dieses bisher Juden und Christen gleich heilige Gebiet entweihend einzudringen und folgerichtig überall das NT auch gegen die Psalmen auszuspielen.

Was lehren die Psalmen über Gott?

„Schmecket und schauet, daß gütig ist der Ewige." (34, 9.) „Wahrlich, bei dem Ewigen ist die Liebe, und viel bei ihm der Erlösung." „Wahrlich, du, o Herr, bist gütig und verzeihend und reich an Liebe für alle, die dich anrufen." „Du, o Herr, bist barmherzig und gnädig und langmütig und reich an Liebe und Treue." (86, 5. 15.) An Hunderten von Stellen werden Gott ähnliche Epitheta zugeschrieben; namentlich ist der Ps 103 voll von ihnen und besonders bemerkenswert wegen der ausdrücklichen Reminiszenz an die schon Moses gewordene Offenbarung (Exod 24, 6): „Der Ewige, der Ewige ist barmherzig und gnädig und langmütig" usw., einer Reminiszenz, die noch Num 14, 17, wie bereits erwähnt, Ps 86, auch Ps 145, Joël 2, 13, Neh 9, 17 und sonst wiederkehrt, so daß selbst GUNKEL gestehen muß, es sei „eine Art Glaubensbekenntnis der Frommen geworden und wurde darum oft zitiert." —

Wie kommt er nun aber gleichwohl dazu, weiter zu sagen: „Diese Worte von Gottes Gnade und Barmherzigkeit klingen dem israelitischen Frommen noch eindrucksvoller als uns. Damals war ja die Botschaft von Gottes Liebe zu den Sündern, wie sie Jesus gebracht hat, noch nicht erschollen. Das israelitische Volk war seit alters gewohnt . . ., die furchtbaren Prädikate Gottes zu betonen." Solche Bemerkung kann nur aus der Sucht, das Judentum zu verkleinern, erklärt werden. Haben wir ja aus den angeführten Schriftversen zur Genüge ersehen, daß dem „israelitischen Frommen" nichts geläufiger war, als die Lehre von der Liebe Gottes, ja, daß sie ihm, wie Gunkel selber es ausspricht, eine Art „Glaubensbekenntnis" war, und also Jesus, indem er diese Lehre verkündete, nur verkündet hat, was in Israel seit alters als ein Grunddogma galt.

Ja, nicht nur die Lehre von Gottes Liebe, sondern auch die von Gottes Zorn — von den „furchtbaren Prädikaten Gottes" — haben Jesus und seine Jünger akzeptiert und vielfach in verschärftester Form angewandt. Vgl. Luk 21, 22 f.: „Denn das sind die Tage der Rache, daß erfüllt werde alles, was geschrieben ist. Weh aber den Schwangern und Säugern . . .; denn es wird große Not auf Erden

geben und ein Zorn über dies Volk.“ 3, 7: „Ihr Otterngezüchte, wer hat denn euch gewiesen, daß ihr dem zukünftigen Zorn entrinnen werdet?“ Ev. Joh 3, 36: „Wer dem Sohne nicht glaubet, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibet über ihm.“ Röm 1, 18: „Denn Gottes Zorn . . . wird geoffenbaret über alles gottlose Wesen.“ 2, 5: „Du aber nach deinem verstockten . . . Herzen häufest dir selbst den Zorn auf den Tag des Zornes.“ 2, 8: „Aber denen, . . . die der Wahrheit nicht gehorchen . . . Ungnade und Zorn.“ 1 Thessal 2, 16: „Denn der Zorn ist schon endlich über sie gekommen.“ 4, 6: „Der Herr ist der Rächer über dies alles.“ Col 3, 6: „Um welcher willen kommt der Zorn Gottes über die Kinder des Unglaubens.“ Ebr. 12, 27. 29: „Und er soll sie weiden mit einer eisernen Rute, und wie eines Töpfers Gefäß soll er sie zerschmeißen.“ „Denn unser Gott ist ein verzehrendes Feuer“. Offenb. Joh. 6, 17: „Es ist gekommen der große Tag seines Zorns.“ 12, 18: „. . . es ist gekommen dein Zorn . . .“ 14, 10: „Der wird von dem Wein des Zornes Gottes trinken.“ 14, 19 ist von der großen Kelter des göttlichen Zornes die Rede, und 15, 7; 16, 1 von den „sieben Schalen voll göttlichen Zornes“. V. 19: „Und Babylon . . . ward gebracht vor Gott, ihr zu geben den Kelch des Weines von seinem grimmen Zorn.“

Ganz eigentümlich nimmt sich alledem gegenüber die weitere Auslassung GUNKELs aus, daß nach dem Psalmisten sich Gottes Gnade nur auf die Frommen beziehe. „Denen vergibt er ihre Sünden, wenn sie sich einmal verfehlen. Den Frevlern aber, die Gott den Rücken kehren, ist Gott — so heiße es überall in den Psalmen — kein gnädiger, sondern ein zorniger Gott.“ Viel tiefer sei Gottes Gnade im Evangelium Jesu erkannt, „wo Gottes vergebende Vaterliebe dem Sünder erbarmend entgegenkommt.“

Aber schon aus der vielfachen Betonung der göttlichen Langmut hätte die Überzeugung gewonnen werden müssen, daß die Psalmisten auf dem gesunden Standpunkte stehen, daß Gott zwar dem unverbesserlichen Frevler gegenüber sich ablehnend verhält, dem Reuigen aber, auch wenn er noch so viel gesündigt hätte, liebreich verzeihend seine Arme öffnet, ganz im Geiste der Jesajanischen Worte: „Um seiner Verschuldung willen zürnte ich eine kleine Weile . . ., denn er ging abtrünnig auf dem Wege seiner Willkür. Ich sah seine Wege und will ihn heilen, ihn leiten und trösten . . . Heil, Heil dem Fernen wie dem Nahen.“ Und selbst der Psalm 90, wo es, wahrscheinlich von dem unverbesserlichen Wüstengeschlechte

(DELITZSCH), heißt: „Alle unsere Tage schwinden hin durch deinen Zorn,“ womit beginnt er? Mit der Anerkennung: „Ewiger, eine Zuflucht warst du uns von Geschlecht zu Geschlecht.“ Und womit schließt er? Mit der Bitte: „Sättige uns am Morgen mit deiner Gnade, daß wir jubeln und uns freuen alle unsere Tage.“ Solche Anerkennung und solche Bitte wären sinnlos gegenüber einem „gestrengen Herrn“, in dessen ewigem Zorn die Vergänglichkeit der Menschen ihren Grund hat. Letzteres ist nun aber DUHMs und seiner Gesinnungsgenossen (wie BICKELL) fixe Idee, darum wird willkürlich dekretiert, die zu ihr nicht passenden Gedanken seien interpoliert.

Vollends unwahr aber ist es, daß das Evangelium erst erkannt hätte, Gottes vergebende Vaterliebe komme dem Sünder entgegen. Sagt nicht der Psalmist ausdrücklich: „Gütig und gerecht ist der Herr, darum zeigt er den Sündern den Weg“ (Ps 25, 8)? Man denke aber namentlich an Stellen, wie 2 Kön 17, 13: „Der Ewige ließ Israel warnen durch alle seine Propheten und ihm sagen: Kehret zurück von euren bösen Wegen“ und die gleiche Feststellung wiederholt bei Jeremia (7, 1 ff.; 25, 3 ff.; 26, 2; 29, 19; 32, 33; 35, 14. 15; 44, 4), Hos 14, 2, wo Gott gleichsam bittet: „Kehre um, Israel, zum Ewigen, deinem Gotte!“ Jes 65, 1 ff.: „Ich ließ mich erkunden von solchen, die nicht nach mir fragten, ließ mich finden von solchen, die nicht nach mir suchten; ich sprach: Da bin ich, da bin ich zu einem Volke, das meinen Namen nicht anrief. Den ganzen Tag habe ich meine Hände ausgebreitet nach einem widerspenstigen Volke.“ Vor allem aber an den Versöhnungstag, an welchem, wie es in einem alten Gebet heißt, Gott den Frevlern die Hand hinreicht und seine Rechte ausstreckt, um sie wieder aufzunehmen — und urteile, ob erst das Evangelium gelehrt habe, Gottes Vaterliebe komme dem Sünder erbarmend entgegen.

Natürlich betätigt Gott, der Weltschöpfer, seine Liebe gegen alle Wesen. „Hörer des Gebets, zu dir kommt alles Fleisch ... Du Zuversicht aller Enden der Erde und der fernen Meere“ (Ps 65). „Gütig ist der Ewige gegen alle, und seine Barmherzigkeit geht auf alle seine Geschöpfe ... Die Augen aller harren auf dich ... Du öffnest deine Hand und sättigst alles Lebendige mit Gnade ... So preise denn alles Fleisch seinen heiligen Namen“ (Ps 145). Es ist unerfindlich, wie Duhm angesichts solches deutlichsten Universalismus sagen kann: „Nicht selten werden unter

‚allem Fleisch' nur die Israeliten verstanden." (Einl. S. XXVII.) Sogar von dem Ps. 104, der den alles wunderbar weise erschaffenden und erhaltenden Gott preist, auf den alles, Mensch und Tier, harrt, und der alle mit seiner Güte sättigt, vermag DUHM nur zu sagen, die Dichtung böte heute nur noch „ein historisches Interesse." Richtiger sagt hier GUNKEL: daß in solch altem Gedicht von ewigem Wert ist der Geist, der in dem wunderbaren Bau des Weltalls nicht das Erzeugnis eines blinden Ohngefährs sieht, sondern den Willen einer alles beherrschenden Vernunft, „die wir staunend bewundern und anbetend verehren." Es fänden sich zwar ähnliche Verherrlichungen des Sonnengottes bei den alten Ägyptern. „Worin sich aber die Naturpsalmen Israels von denen der Fremde unterscheiden, das ist das Hauptstück der Religion, daß der ägyptische Gott die ‚Tagessonne' selber ist, der hebräische aber die Sonne geschaffen hat: der ägyptische ist in die Natur verflochten, der hebräische steht über und außer ihr." Je mehr wir die Religionen des Orients kennen lernen . . . um so mehr werde der eigentümliche Vorzug der Religion Israels hervortreten.

Aber freilich aus dem Irrtum, daß Israel an einen Nationalgott, und überhaupt an Nationalgötter geglaubt habe, kann auch GUNKEL nicht heraus. Zwar erschallt es überall in den Psalmen: „Singet dem Ewigen alle Lande . . . erzählt unter den Völkern seine Herrlichkeit . . . denn alle Götter der Völker sind Götzen, aber Gott hat den Himmel geschaffen . . . Gebet dem Ewigen, ihr Völkergeschlechter . . . Gebet dem Ewigen die Ehre!" Und der Schlußakkord: „Alles, was Odem hat, lobe den Herrn!" — Aber heißt es nicht (Ps 82) — ruft GUNKEL — „Ich dachte, ihr seid Götter . . . aber wie Menschen werdet ihr sterben." Wer sind diese Götter? Da haben wir die auch vom Psalmisten geglaubten Nationalgötter. Der Psalmist meint aber, wie der Zusammenhang zeigt, menschliche Richter, die, wie jeder Anfänger aus Exod 22, 7. 8. weiß, als die Stelle Gottes vertretend, zuweilen auch Elohim = Götter heißen. Aber das Vorurteil macht blind.

Nichts als Vorurteil ist es denn auch, wenn GUNKEL bei der Besprechung des 79. Psalms von einem „partikularistischen Geist im AT" redet und diesen „für die christliche Gemeinde eine Gefahr" nennt. Was steht aber in diesem wahrscheinlich der Makkabäerzeit angehörigen Psalm? Der Dichter klagt, daß die Feinde ins Heiligtum gedrungen, es entweiht und die Knechte Gottes gemordet haben, und er fleht, Gott möge helfen, um der Ehre seines Namens

willen; ähnlich wie im Ps 83, wo die Feinde sprechen: „Auf, laßt uns sie vertilgen . . ., daß der Name Israels nicht mehr genannt werde", und der Psalmist Gott bittet, nicht etwa, daß er diese Feinde vernichte, sondern dahin bringe, „daß sie suchen deinen Namen, Ewiger, und erkennen, dein Name allein ist der höchste über der ganzen Erde." Wer sehen will, der sieht gerade hier denselben universalistischen Zug, der auch durch jene Jesajanische Weissagung geht, daß dereinst feststehen werde der Berg des Gotteshauses auf der Spitze der Berge . . ., und es würden zu ihm, als zu einem „Bethause aller Völker" die Nationen hinströmen. Das „Heiligtum" auf Zion war eben als das Symbol der Mission Israels erschienen, die reine Gotteserkenntnis von diesem hehren Mittelpunkte an hinausstrahlen zu lassen in alle Welt. Ward nun dieses Heiligtum entweiht, so ging es gleichsam um die Ehre des göttlichen Namens. GUNKEL aber sieht hier nichts als gekränkten „nationalistischen Ehrgeiz" und kleinlichen Ritualismus, der sich gegen die Verletzung der strengen Reinheitsgesetze durch die Heiden aufbäume. Und den Gipfel des Mißverstandes ersteigt er, wenn er zu den Worten: „Warum sollen die Völker sprechen: wo ist ihr Gott?" bemerkt: „Das Judentum ist gewohnt, über die Landesgrenzen zu schielen und zu fragen, was seine Nachbarn Moab, Edom und die Philister zu seinem Ergehen sagen." Allein von den Völkern überhaupt, nicht von Moab, Edom und den Philistern war die Rede. Aber GUNKEL nennt jene kleinen Natiönchen, um von des Psalmisten in Wahrheit grandiosem Universalismus abzulenken und glaubhaft zu machen, es handle sich nicht um die Ehre des Weltengottes, sondern um kleinliche nationale Eitelkeit. Die ganze jüdische Literatur kennt aber überhaupt keine jüdische Nation im profanen oder gar modern chauvinistischen Sinne, und es ist darum durchaus unangebracht, wenn GUNKEL bemerkt: „Zugleich läßt uns solcher Partikularismus die Hoheit des Apostels erkennen, der den Satz geschrieben hat, daß Gott nicht nur ein Gott der Juden ist, sondern auch der Heiden." Auch das konnte vielmehr der Apostel nur von den Juden lernen.

Daß der Gott, der die Welt erschaffen hat, auch als allgegenwärtig und allwissend gedacht wird, als ein Gott, dessen Vorsehung sich auf die speziellsten Geschicke der Menschen erstreckt und dessen Pläne dem Sterblichen unergründlich sind, das ist eine Überzeugung, die geradezu das Lebenselement der Psalmen bildet, und es charakterisiert nur wieder eine arge Voreingenommenheit, wenn

GUNKEL diese Überzeugung erst im Psalm 139 entdeckt und sagt, der Dichter sei von der Originalität seines Gedankens selber überrascht. Er erkennt zwar die kraftvolle Frische an, mit der der Dichter ohne alle philosophische Reflexion, aus reinem Enthusiasmus, die Gottesvorstellung ins Schrankenlose erhebt, „weshalb denn auch der Psalm in der christlichen Gemeinde noch bis auf diesen Tag mit Recht als klassischer Ausdruck dieser Ideen“ gelte — aber der obligate Fußtritt darf auch hier nicht fehlen, wie wir bald, im Verfolg der weiteren Frage, was die Psalmen über den frommen Menschen lehren, ersehen werden.

Der fromme Mensch befleißigt sich vor allem der Herzensreinheit und -gradheit, der Moralität. „Heilig sollt ihr sein“ — diese Grundforderung des Pentateuch durchweht auch die Psalmen. „Herr, wer darf in deinem Zelte weilen? . . . Wer redlich wandelt und Gerechtigkeit übt und redet Wahrheit in seinem Herzen“ (Ps 15). „Wer darf besteigen den Berg des Herrn? . . . Wer reiner Hände und lauteren Herzens ist, der nicht zum Falschen seine Seele erhebt und nicht trüglich schwört“ (Ps 24). Aus diesen und ähnlichen Stellen erhellt doch deutlich, daß sich die Psalmisten vollkommen bewußt waren, daß das äußerliche, nur legale Frommsein nicht genüge, sondern vor allem die Gesinnung untadelig sein müsse. Gleichwohl bringt es DUHM fertig, zu behaupten, daß, wenn der Psalmist (18, 28) sagt: „Demütigen Leuten hilfst du,“ dies „natürlich“ nur gesprochen sei von einem demütigen Benehmen gegen Gott, nicht etwa von jener inneren Demut, die auf dem Bewußtsein der sittlichen Unvollkommenheit beruht, und noch abwürdigender zu Psalm 4, dem Psalmisten gelte das Sündigen mit Worten für schlimmer als das Murren im Stillen. In dem Vers 5 aber, auf den er sich beruft, steht das gerade Gegenteil! „Zittert und sündiget nicht, sprechet in eurem Herzen (vgl. Hos 14, 3) auf eurem Lager und schweigt.“ DUHM korrigiert aber willkürlich und setzt — es klingt geradezu barbarisch — statt אמרו „sprechet“ — מרו „empört euch“, und „in eurem Herzen auf eurem Lager“ (vgl. Ps 16, 7; 17, 3) streicht er einfach. So wird daraus: „Tobt, doch verfehlt euch nicht, seid empört, aber schweigt,“ und die Heiligung der religiösen Heuchelei ist evident gemacht! Dabei kann DUHM zu Vers 8 in demselben Psalm: „Du hast Freude mir ins Herz gegeben, mehr als wenn ihr Korn und Most viel sind“ zu bemerken nicht umhin: „Dieser Vers gehört zu den Beweisen, daß die alttestamentliche Religion in ihren besten Vertretern sich über das sinn-

liche Interesse hoch erhebt und ein inneres Vergnügen an Gott kennt, das ihr, schon vom bloß kulturhistorischen und philosophischen Gesichtspunkt aus, einen hohen Rang zuweist."

Die modernen Psalmeninterpreten machen sich aber der — wenn möglich — noch größeren Verfehlung schuldig, daß sie durchaus wahr haben wollen: der Fromme des Psalmisten sei überhaupt nur der der Zeremonien sich Befleißigende, der Frevler dagegen sei der im äußerlichen Gesetz Laxe und namentlich der Andersgläubige. Wenn es also im Psalm 1 heißt: „Heil dem Manne, der nicht im Rate der Frevler wandelt usw., sondern an der Lehre des Herrn seine Lust hat und in seiner Lehre sinnet Tag und Nacht", so sei damit der pharisäische „Schriftgelehrte" gemeint, der beständig die Thora studiere (GUNKEL), „der in seiner Thora murmelt", d. h. „in seiner unpunktierten Thorahandschrift mühsam Wort um Wort entziffert und mit halblauter Stimme ausspricht und dann das Gelesene repetiert und glossiert" (so DUHM, der dergleichen wohl besser von manch einem modernen christlichen Professor der alttestamentlichen Exegese aussagen könnte), der „alle Bräuche der Furcht Jahves" pünktlich befolge. Der äußerlich Fromme sei eben der Idealmensch.

Nun vergegenwärtige man sich einmal den Feldherrn Josua, dem von Moses eingeschärft wird, daß die Thora nie von ihm weiche, und daß er in ihr sinne oder — nach DUHM — „brumme" Tag und Nacht, ob damit gemeint sein konnte, daß er, der seine ganze Kraft auf die Schaffung eines neuen Staatswesens und auf die Eroberung eines im Besitze mächtiger Völkerschaften befindlichen Landes konzentrieren mußte, unausgesetzt nur mit beschaulichem Thorastudium sich befasse, ob der Autor des Buches Josua — er habe den fraglichen Ausdruck, wie DUHM will, dem Psalm 1 entlehnt oder nicht — nicht vielmehr nur meinen konnte einen Willen, der sich die Gotteslehre, den Geist der Thora, stets zur Richtschnur nimmt.

Gewiß galt es von jeher als ebenso verdienstlich wie beglückend, sich mit dem Gotteswort vertraut zu machen (vgl. besonders Ps 119). Auch kannten die Psalmisten sicherlich schon das religiös Erhebende der Zeremonialsatzungen, wenn diese mit dem rechten Geiste erfaßt und betätigt werden: aber daß ihnen, wie den Propheten, dieser Geist die Hauptsache war, daß ihnen alles Zeremonial nur Mittel zum Zweck, Zweck und Wesen der Religion aber moralisches Gutsein bedeutet hat — das kann keinem Zweifel unterliegen. Werden ja überall nur moralische Vorzüge als Merkmale des Frommen gepriesen,

als Frevler aber nur die Unmoralischen genannt. Nur den Unmoralischen wird das Recht auf Tempel und Gesetz abgesprochen. „Bei dir darf der Böse nicht weilen. Prahler dürfen nicht stehen vor deinen Augen, du hassest alle Übeltäter . . . Die Blutgierigen und die Betrüger verabscheut der Herr.“ (Ps 5.) „Ich saß nicht mit Leuten der Falschheit . . . mit Frevlern sitze ich nicht. Ich wasche in Unschuld meine Hände, so will ich deinen Altar umkreisen.“ (Ps 26.) Da sehen wir es ja klar, was die „Frevler“ den Psalmisten sind: falsche Menschen, Blutmenschen. Das Waschen der Hände „in Unschuld“ aber ist genau so zu verstehen, wie die ähnliche Wendung in Psalm 24: „Wer darf besteigen den Berg des Herrn . . .? Wer reiner Hände und lauteren Herzens ist,“ also der Moralische. Aber GUNKEL paßt es besser, hier eine Art „Weihwasserkessel“ zu vermuten.

In Wahrheit ist im ganzen Psalter außer den Opfern gar keines Zeremonialgesetzes gedacht, und der Opfer sogar zuweilen in scharf abweisendem Sinne. „Wahrlich, du hast kein Wohlgefallen an Opfern . . . Brandopfer magst du nicht. Die Opfer Gottes sind ein reuiges Gemüt“ usw. (Ps 51.) „Nicht deiner Opfer wegen stelle ich dich zur Rede . . . Ich nehme nicht aus deinem Hause Farren und Böcke aus deinen Hürden usw. Zum Frevler aber spricht Gott: Was hast du meine Satzungen zu künden . . .? Du hassest ja Zucht und wirfst meine Worte hinter dich. Siehst du einen Dieb, so gesellst du dich ihm und mit Ehebrechern machst du Gemeinschaft. Deinen Mund läßt du zum Bösen schalten, und deine Zunge schmiedet Trug. Du sitzest und redest übel von deinem Bruder“ usw. (Ps 50.) Also als die Unmoralischen haben sich die Psalmisten die Frevler, und die Frommen als die moralisch Makellosen gedacht.

In ihrer ganzen Ungerechtigkeit nimmt sich von hier aus GUNKELs Bemerkung zum Psalm 139 aus — es ist der Fußtritt, den ich vorhin meinte —: „Diese Religion ist, das ist keine Frage, überaus intolerant: keine Duldung der Andersgläubigen, sondern wenn möglich, ihre Ausrottung. Das Wort von dem Gott, der regnen läßt über Gerechte und Ungerechte, wäre diesen Menschen unverständlich gewesen.“ — Aber wo ist etwas von „Andersgläubigen“ die Rede? Der Psalmist spricht: „Wenn du, Gott, die Frevler tötest — so müßt ihr von mir weichen, ihr Blutmänner, die mit Arglist von dir sprechen, zum Falschen sich erheben.“ Also die „Frevler“ sind wieder nur die Mörder, die Männer der Tücke und

Gewalt, mit einem Worte: die Unmoralischen. (Vgl. u. a. die Pss 36. 94. 140.) Dagegen illustrieren die angebliche jüdische Intoleranz Psalmverse wie: „Gütig ist der Herr gegen alle, und seine Barmherzigkeit geht auf alle seine Geschöpfe." „Er gibt Brot allem Fleisch, denn ewig währt seine Gnade," oder Midraschworte wie: „Gottes Barmherzigkeit geht auf Gerechte wie auf Frevler." (Tanch. ed. BUBER, Nizzab. 5.) „Wer von allen Weltbewohnern dürfte sprechen: Mir hat er nicht die Sonne am Tage und den Mond in der Nacht scheinen lassen?" (Lev. r. 31, 5.) Und wenn der Talmud einschärft: „Man soll gleich den Israeliten auch den Götzendienern Liebe erweisen, ihre Armen ernähren, ihre Kranken pflegen, ihre Toten bestatten" (GITTIN 61a und anderw.), so klingt das doch weit toleranter, als etwa ntl. Äußerungen, wie 2. Epist. Joh. 10: „So jemand zu euch kommt und bringet diese Lehre nicht, den nehmet nicht zu Hause, und grüßet ihn auch nicht. Denn wer ihn grüßet, der macht sich teilhaftig seiner bösen Werke!"[1] 2 Thessal. 1, 8. 9: „Und mit Feuerflammen — wird Jesus erscheinen — Rache zu geben über die, so Gott nicht erkennen, und über die, so nicht gehorsam sind dem Evangelio unseres Herrn . . ., welche werden Pein leiden, das ewige Verderben." 1. Corinth.: „So jemand den Herrn Jesum Christum nicht lieb hat, der sei Anathema." Phil. 3, 19: „Der Feinde des Kreuzes Christi ist die Verdammnis."

Weil es im 1. Psalm heißt, der Fromme werde einem Baume gleichen, dessen Laub nicht welkt, oder im Psalm 19, in der Beobachtung der göttlichen Vorschriften liege großer Lohn, so soll sich darin eine verwerfliche Lohnsucht aussprechen. „Wir Evangelischen" — sagt GUNKEL — „sind gegen die Idee von ‚Lohn' in der Religion sehr eingenommen und haben sicherlich allen Grund dazu: denn, wenn das Verhältnis von Gott und Menschen so aufgefaßt wird, als ob der Mensch, der Gottes Gebot erfüllt hat, auf den Lohn einen Anspruch, ein gewissermaßen einklagbares Recht habe, so liegt die Gefahr nahe, daß der Mensch anstatt auf Gottes Gnade, auf seine eigene Leistung vertraut, und das wäre allerdings der Tod der wahren Religion, wonach Gott immer der gnädig Gebende, der Mensch aber der demütig Empfangende sein muß." — Ich verweise diesem Gerede gegenüber auf die unzähligen Äußerungen der Psalmisten, in denen sie betonen, daß sie alles nur von

---

[1] Vgl. dagegen ABOTH 4, 15 „Komme jedem Menschen (auch dem Götzendiener) (Bertinoro) mit dem Gruße zuvor", und GITTIN 62a.

Gottes Gnade erwarten. Ich greife aus der Überfülle heraus Psalm 6, 5: „Rette meine Seele, hilf mir um deiner Gnade willen." 26, 3. 11: „Deine Gnade ist mir stets vor Augen." „Ich wandelte in meiner Unschuld, erlöse mich und sei mir gnädig." (Also auch, wo er sich nicht schuldbewußt ist, erwartet der Dichter alles nur von Gottes Gnade.) 86, 12. 13: „Ich danke dir, o Herr . . ., denn deine Gnade war groß über mir." 130, 3: „Wolltest du Sünden beachten, Herr, wer könnte bestehen. So harre, Israel, auf den Ewigen, denn bei dem Ewigen ist die Gnade." Wie uralt diese Vorstellung im Judentum ist, beweist das Wort Jakobs: „Zu unwürdig bin ich all der Gnaden, die du deinem Knechte erwiesen", und wie sie zu allen Zeiten festgehalten wurde, beweisen Midraschaussprüche, wie: „Alle bedürfen der Gnade, selbst Abraham, dessentwegen sich die Gnade über die Welt ergossen, bedurfte ihrer" (Gen r. 60, 2), ferner: „Es gibt keinen, der nicht Gott verschuldet wäre, aber er ist gnädig und barmherzig und verzeiht die früheren Vergehungen" (Exod r. 31, 1) ferner: „Welche Verdienste der Mensch auch aufgehäuft, es reicht noch nicht für den Odem seines Mundes" (Lev r. 4, 2);[1] beweisen vor allem die täglichen Gebete: „Herr der Welten, nicht um unserer Gerechtigkeit willen flehen wir zu dir, sondern nur um deiner großen Barmherzigkeit willen. Was sind wir . . . was unsere Verdienste und Liebestaten" usw. „Unser Vater im Himmel, verfahre mit uns gnädig, um deines großen Namens willen." In den Bußgebeten aber heißt es: „Ich weiß wohl . . . daß in mir keine Gerechtigkeit ist . . . aber ich bin schuldig . . . und wenn du mich nach meinen Taten richten wolltest . . . ach und weh mir . . . und wolltest du mich läutern . . . es bliebe nichts von mir übrig."

Wie ist es da nur möglich, zu behaupten, der Jude betrachte die Hilfe Gottes „als ein einklagbares Recht"?

Nun kommt aber der Lohngedanke auch im NT. vielfach vor. So 1 Cor 3, 8. 14: „Der aber pflanzet und der da begießet . . . ein jeglicher . . . wird seinen Lohn empfangen nach seiner Arbeit." „Wird jemandes Werk bleiben . . . so wird er Lohn empfangen." 2 Cor 5, 9f. „Darum fleißigen wir uns . . . daß wir ihm wohlgefallen. Denn wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhle Christi, auf daß ein jeglicher empfange, nach dem er gehandelt hat." Ähnlich Röm 2, 6; 14, 10; Offenb. Joh 12, 8; 14, 10; 22, 12; Ebr 2, 1 f.; 10, 26. Ephes 6, 2 wird das fünfte Gebot mit der Lohnverheißung,

[1] Vgl. auch ALBO, Ikkar. IV 16. 47. 48 und a.

„auf daß dir's wohl ergehe" usw. ohne weiteres aus dem Pentateuch herübergenommen. Wir sehen also den Lohngedanken sogar, wie das letzte Beispiel zeigt, auch mit Bezug auf dieses Erdenleben im NT ausgesprochen. Daß er aber hier sonst aufs Jenseits geht und ewige Seligkeit oder ewige Höllenqual in Aussicht stellt, während die israelitische Bibel zu allermeist von diesseitiger Vergeltung redet und die jenseitige nur hier und da andeutend erwähnt, begründet mit nichten die schmähende Bemerkung GUNKELs: „Wo aber solche raffinierte Zuspitzung, die wir ‚pharisäisch' nennen, fehlt, kann der Gedanke an den Lohn unschuldig sein." Diese „Unschuldigkeit" ist nicht einzusehen, wenn einmal das Prinzip der Lohnverheißung verurteilt wird. Dagegen darf von der diesseitigen Verheißungsidee des ATs gesagt werden, daß sie mit dem ethischen Tatbestande übereinstimmt, daß Sittlichkeit Erhaltung und Förderung des Lebens, Unsittlichkeit dagegen dessen Untergrabung und Vernichtung zur unzweifelhaften Folge hat.

Dabei ist noch zu beachten, daß die Psalmisten, wenn sie von Lohn sprechen, keineswegs nur an materielle Güter denken. Vielmehr: wenn sie auch zuweilen irdischen Besitz erwähnen und besonders ein glückliches Familienleben, ein wackeres Weib und Kinder, die wie „Ölbaumschößlinge" den Familientisch umringen, als Gottessegen des redlich schaffenden, gottesfürchtigen Mannes bezeichnen; so gilt ihnen doch andererseits irdischer Reichtum in seiner Vergänglichkeit als gar nichtig. Sie sprechen von Palästen als Gräbern, sie preisen das Wenige des Gerechten gegenüber den aufgehäuften Schätzen des Frevlers, dem seine Herrlichkeit nicht nachfahre in die Gruft. Der Hauptlohn aber ist ihnen Herzensfreudigkeit, Seelenfriede. „Du hast Freude mir ins Herz gegeben, mehr, als wenn ihr Korn und Most viel sind. In Frieden lege ich mich nieder und entschlummere" usw. (4, 8f.).[1] Ähnlich Ps 105, 3; 119, 72. 111. Und gerade im 19. Psalm, in welchem GUNKEL Lohnsucht so stark ausgeprägt findet, stehen die Verse: „Die Lehre des Herrn ist vollkommen, erquickt die Seele ... Die Gebote des Ewigen sind gerade, sie erfreuen das Herz", und selbst der inkriminierte Ausdruck, was sagt er denn? „Sie sind köstlicher denn Gold und süßer denn Honig, in ihrer Beobachtung ist großer Lohn," also darin schon, daß der Mensch die göttlichen Gebote betätigt, nicht erst außer ihnen, liegt Beseligung. (Vgl. ABOTH 4, 2.)

[1] Wir haben oben gesehen, was sogar DUHM zu diesem Verse bemerkt.

Eine der beglückendsten Eigenschaften des Frommen ist sein Gottvertrauen. Man hat neuerdings der jüdischen Religion allen Individualismus abgesprochen; sie sei nur eine kollektive Religion, die für das Individuum nichts übrig habe. Allein der Psalm 91 enthält auch nach GUNKEL „einen gewaltigen, ja einen ungeheuren, unüberbietbaren Ausdruck des Individualismus". „Mein Gott, ich vertraue auf ihn" — „Du bist mein Gott; ich weiß, daß deine Augen auf mir ruhen: von dir bin ich mir alles Guten gewärtig." Dies innige, persönliche Verhältnis des Frommen zu seinem Gott sei „das schönste Kleinod der Psalmenpoesie." Es sei „ein weltüberwindender Glaube, der sich so ausspricht". Solchem Glauben aber begegnen wir überall in den Psalmen. „Der Herr ist mein Licht und mein Heil, vor wem sollt ich mich fürchten? ... Wenn mir Übeltäter nahen ... straucheln werden sie und fallen. Wenn ein Lager sich gegen mich lagert, so fürchtet nichts mein Herz. Wenn sich Krieg gegen mich erhebt — auch dann vertraue ich." Und wie bei drohendem Unheil solch unerschütterliche Festigkeit, so bei unentrinnbarem oder schon hereingebrochenem die ruhigste Ergebung. „Und nun, auf was hoffe ich, o Ewiger, mein Harren geht auf dich." „Ich verstumme, öffne nicht meinen Mund, denn du hast es gefügt." (39, 8. 10.)

Doch das Verkleinern kann nicht gelassen werden. Von dem Gebete Jesu — sagt GUNKEL —: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe!" sei der Psalmist noch weit entfernt. Allein in Wahrheit hat Jesus so beten gelernt, nicht nur dem Geiste, sondern sogar dem Ausdrucke nach, von den Frommen seines Volkes. Der Hohepriester Eli ruft, vom Schrecklichsten getroffen, aus: „Der Ewige ist es, er tue, was gut ist in seinen Augen." Ja sogar der Krieger Joab spricht: „Der Ewige tue, was gut ist in seinen Augen."

Aber dem Gottvertrauen — sagt man — halte die Gottesfurcht die Wage, die Furcht vor dem ewigzürnenden Gotte, die die Seele in ewiger Unruhe schweben lasse. Wir haben aber bereits vorhin gezeigt, was es mit dieser ewig nachgesprochenen Phrase auf sich hat. Den erwähnten zahlreichen Psalmstellen, die sie widerlegen, sei nur noch die eine angefügt, die allein schon solch groben Mißverstand hätte hindern müssen: „Nur einen Augenblick währt sein Zorn, lebenslang seine Gnade." (30, 6.) — Oder man wiederholt die Legende, die Gottesfurcht des Psalmisten bedeute nur seine Ängstlichkeit, ob er nicht eines der unzähligen Zeremonialgesetze außer acht lasse. Wenn er im Psalm 5 Gott bittet: „Ewiger, leite mich in deiner Gerechtigkeit, ebne vor mir deinen Weg," oder im Psalm 19:

„Irrungen, wer merkt sie, von verborgenen Sünden reinige mich," so spreche sich hier nicht das Verlangen aus, auch innerlich rein vor Gott zu stehen, nein, es spreche sich hier — sagt DUHM, denselben Irrtum unermüdlich wiederholend — nur kleinliche Ängstlichkeit wegen der vielen Zeremonialvorschriften aus, ob nicht eine vernachlässigt worden sei.

Aber wer sagt, daß der Psalmist überhaupt von Zeremonialgesetzen spricht? Er spricht offenbar nur von moralischen Sünden, wie Neid, Mißgunst, Rachgier, Lüsternheit, Hochmut und ähnlichen, die man eben im Verborgenen, im Herzen begeht, und von denen der Psalmist als ein wahrhaft Frommer eben gleichfalls rein bleiben möchte.

In Wahrheit ist denn unter Gottesfurcht nur das verstanden, was der moralische Mensch mit Rücksicht auf sein Gewissen empfindet.[1] Er schwört wahr, selbst zum eigenen Schaden — wie der Psalmist sagt — aus Scheu vor der Rüge seines Gewissens; das nennt der Gottgläubige Gottesfurcht. Er empfindet ein wohliges Gefühl über die Harmonie zwischen seinem Leben und seinem Gewissen, das ist religiös Freude in Gott. Der moralische Imperativ ist der Bibel vollkommen vertraut; nur ist er ihr das gewaltige Echo der gewaltigen Gottesstimme. Weil Gottesfurcht nur diesen reinen Sinn in der Bibel hat, kommt sie in ihr auch immer wieder mit beseligtester Freude vor. Zum Beispiel 112, 1: „Heil dem Manne, der den Ewigen fürchtet, an seinen Geboten hat er große Lust."

Wenn man aber auch hier wieder auf die Überlegenheit des NTs. hinweist, so sei daran erinnert, daß der Ausdruck „Gottesfurcht" auch da mehrfach vorkommt. (Vgl. u. a. 1 Petri 1, 17; Ebr. 12, 28; Off. Joh 12, 18.) Und wenn es Röm 8, 15 heißt: „Ihr habt einen kindlichen Geist empfangen, durch welchen wir rufen: Abba, lieber Vater" — so ist auch das durchaus jüdisch, wie das ständige: „Unser Vater im Himmel" in den jüdischen Gebeten, aber auch schon die pentateuchischen Sätze: „Kinder seid ihr des Ewigen, eures Gottes" — „Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen" usw. beweisen.

Nun noch etwas über diejenigen Psalmen, in denen unsere Mo-

---

[1] Vgl. Prov. 8, 13 „Gottesfurcht heißt das Böse hassen: Stolz und Hochmut und des Bösen Weg und verkehrten Mund hasse ich". 16, 6 „In der Gottesfurcht liegt's, das Böse zu hassen".

dernen entweder einen Affekt vermissen, oder als zu Unrecht vorhanden betrachten.

Zu den ersteren gehört der schon erwähnte Psalm 91. In seinem festen Gottvertrauen spricht der Dichter: „Ob auch zu deiner Linken Tausend und Zehntausend zu deiner Rechten fallen — an dich tritt das Verderben nicht heran.“ Das ist „Hartherzigkeit“ — sagt GUNKEL, — der Psalmist empfindet kein Erbarmen, indem er die Sünder zum Verderben verurteilt. Allein die Erwartung eines Affekts ist hier psychologisch verfehlt. Man empfindet Mitleid, wenn irgendein wirkliches Leid die Mitmenschen, seien sie gut oder böse, trifft oder bedroht. Man empfindet aber kein Mitleid bei der bloßen Feststellung einer abstrakten, wenn auch herben Lebenswahrheit — wie hier, daß die Frevler bei ihrem Ansturm gegen die Guten ihren Untergang finden — bei einem Fazit, das man im Rückblick über den Weltlauf in ethisch oder religiös reflektierender Betrachtung gewinnt. Wie lebendig aber das Mitleid, wo es psychologisch natürlich ist — bei aktuellen Vorgängen — in der Bibel waltet, das veranschaulicht Abrahams Gebet für Sodom und Amora, Jonas Verhalten gegen Ninwe, beweisen Jesajas und Jeremias Klagen über das Unglück fremder, sogar feindlicher Völker, zeigen vor allem die zahlreichen pentateuchischen Gebote zugunsten der Armen und Fremdlinge, und auch die Psalmen mit ihrem häufigen Lobe des mitleidsvollen Wohltäters (zum Beispiel 37, 21. 26 und 112, 4) und ihrer scharfen Verurteilung der gegen Witwen und Waisen sich hart Benehmenden (zum Beispiel 82 und namentlich 94). Der Vorwurf GUNKELs könnte aber, wenn ein solcher gelten gelassen wird, wohl mit größerem Rechte geltend gemacht werden im Hinblick auf das Verhalten gegen Mutter und Brüder in den Evangelien (Mat 12, 47f.) und deren Äußerungen über die ewiger Höllenpein überantworteten Ungläubigen, wo „Heulen und Zähnklappen“ sein wird. (Das. 13, 50 und 22, 13; 25, 41. 46: „Gehet hin von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel . . . Und sie werden in die ewige Pein gehen.“)

Umgekehrt wird das Menschliche des Affekts zu wenig berücksichtigt in einigen Psalmen, in denen eine begreifliche Erbitterung den Dichter zu Verwünschungen fortriß. Wie leicht ist's doch, von behaglichen Studierstuben aus dergleichen Entladungen übervoller Gemüter als „Unchristlichkeit“ oder „zähen jüdischen Haß“ zu verdammen! Man versetze sich aber in die Lage von Menschen, die, wie in Psalm 137, von den grausamen Babyloniern nicht nur

der köstlichsten Besitztümer beraubt, sondern obendrein noch gehöhnt, nicht nur leiblich drangsaliert, sondern auch an der Ehre verletzt wurden; oder man stelle sich einen ohnehin Heimgesuchten vor, gegen den sich falsche Freunde mit lügenhaften Anklagen erheben — er hatte sie einst mit Wohltaten überhäuft, und nun schmieden sie gegen ihn Ränke und überliefern ihn dem Henker wie in den Psalmen 69 und 109, — ob da eine gewisse Fassungslosigkeit nicht erklärlich und verzeihlich ist. Da ganz allgemein von „zähem jüdischen Haß" zu reden, wie GUNKEL tut, welch ein häßlicher Rückschritt gegen die milden Urteile eines LUTHER, HERDER, HUPFELD! — Oder man denke sich einen ehrlichen Mann, der boshafterweise mit wirklichen Verbrechern zusammengeworfen und dem Verderben entgegengeführt wird; er weiß sich von der ihm zur Last gelegten Schuld frei, jedoch man hört nicht auf ihn — da wendet er sich betend zu Gott, wie in Psalm 26: „Richte du mich, Ewiger, denn ich bin in meiner Einfalt gewandelt ... Raffe nicht mit Sündern meine Seele hin und mit Blutmenschen mein Leben" usw. — ist es da recht, wie die Modernen tun, wegwerfend von unchristlicher „Selbstgerechtigkeit" zu sprechen? Wer wollte dem unverschuldet auf der Anklagebank Sitzenden die Beteuerung seiner Unschuld, zu der, wie HUPFELD richtig sagt, „jeder ehrliche Mann berechtigt und sogar verpflichtet ist", als „Selbstgerechtigkeit" auslegen!

Aber selbst wenn hier nicht eine spezielle, sondern eine allgemeine Unschuldsbeteuerung vorläge, so darf diese doch keineswegs so absolut verwerflich befunden werden, weil der christliche Maßstab, nach welchem allein solche unbedingte Verurteilung geschehen kann, dem jüdischen Psalmisten zu Unrecht angelegt wird. Man kann es verstehen, daß gewisse christliche Exegeten stutzig werden, wenn sie hin und wieder in den Psalmen Beteuerungen der eigenen Unschuld begegnen. Es widerstreitet dem christlichen Prinzip, wonach alle Menschen gleichsam schicksalsmäßig durch die Erbsünde belastet sind, daß von irgendwelcher Unschuld geredet werde. Es ist von vornherein unmöglich, daß ein Mensch gerecht sei vor Gott. Wer also seine Unschuld beteuert, durchbricht ein Prinzip, ein christliches Hauptdogma!

Allein das Judentum kennt ja glücklicherweise jene prinzipielle, fatale Unmöglichkeit nicht. Zwar als Faktum gesteht es der Psalmist in frommer Demut unzähligemal ein, daß er die Idealität der göttlichen Forderungen nicht erreicht und daher der göttlichen Gnade bedürfe. Aber es ist doch nicht gewissermaßen ein

Fatum, unter welchem er zu stehen glaubt, so daß es schlechterdings unmöglich wäre, vor Gott ein Gerechter zu sein. Darum können vereinzelte Ausnahmen, in denen der jüdische Fromme die Überzeugung von seiner Unsündigkeit hegt, doch nicht den störenden Eindruck machen, den sie dem erbsündegläubigen Christen machen. Sie könnten uns allenfalls als Kundgebungen der Unbescheidenheit einzelner unsympathisch oder auch tadelnswert, nicht aber als Durchbrechungen eines religiösen Grundartikels verdammenswert erscheinen.

Jene Modernen hätten indes wieder daran denken müssen, daß sich gerade im NT Äußerungen eines Selbstbewußtseins finden, das sich sehr wie Selbsgerechtigkeit ausnimmt (zum Beispiel Mat 12, 41 f.; Ev. Joh 8, 12; Off. Joh 22, 12), und ebenso Verwünschungen wie 2 Tim 4, 14: „Alexander, der Schmied, hat mir viel Böses erwiesen, der Herr bezahle ihm nach seinen Werken.“ (1 Tim 1, 20 heißt es, Paulus habe diesen Alexander dem Satan übergeben.) Gal 1, 8 f. werden diejenigen verflucht, die anders predigen, denn sie empfangen haben. Das. 5, 12; „Wollte Gott, daß sie ausgerodet würden, die euch verstören.“ (Ähnlich 1 Cor 16, 22; Phil 3, 19.)[1] Im Judentum aber ist maßgebend geworden, was die fromme Beruria ihrem Gatten R. Meir, da sie ihn böse Nachbarn verwünschen hörte, mit Bezug auf Psalm 104, 35 zurief: er solle um die Besserung, nicht um die Vertilgung der Frevler beten, sowie das talmudische Wort: „Die gekränkt werden, aber nicht wieder kränken, ihre Beschimpfung hören, aber nicht wieder beschimpfen, das Gute aus Liebe tun und auch in der Heimsuchung ihren Frohsinn bewahren, von ihnen sagt die Schrift: „Seine Freunde sind wie die Sonne, wenn sie aufgeht in ihrer Kraft.“

Auch die bisherige Erörterung hat lediglich Verteidigung und nicht etwa ein Wiederverkleinern beabsichtigt. Mit der Treue zum Judentum und dem Glauben an seine noch nicht erledigte Mission verbinden wir gleich Jehuda Halewi und Maimonides die Überzeugung, daß die Tochterreligionen gottgewollte Vorkehrungen sind, um die Befreiung der Menschheit aus dem Heidentum, deren sittliche Veredlung und so den Anbruch des Gottesreiches mitzubewirken.

---

[1] Es ist unerfindlich, wie DUHM angesichts all dieser neutestamentlichen Stellen bezüglich des Ps 91 sagen kann, er könnte, wenn man über V. 8b — „du wirst es schauen, wie den Frevlern vergolten wird“ — hinwegsieht, auch im NT stehen!

Das führt uns schließlich zu dem, was sich in den Psalmen über die letzten Dinge findet. Wir haben einerseits einen mächtigen Individualismus in den Psalmen wahrgenommen, einen unerschütterlichen Glauben an eine auf jeden Einzelnen sich erstreckende Vorsehung. Hieraus mußte auch der Glaube an eine persönliche Unsterblichkeit allmählich sich entwickeln, wie wir ihn in der Tat bei einzelnen Psalmisten schon hervorblitzen sehen. Die volle Konsequenz zieht allerdings erst das spätere jüdische Schrifttum.

Andererseits begegneten wir in den Psalmen einen nicht minder starken Universalismus, wonach Gott auch auf die Völker sein Augenmerk richtet, und die unausweichliche Folge hiervon ist der auch von den Propheten verkündete Glaube, daß dereinst alle Völker in reiner Gotteserkenntnis sich vereinen werden. Wie nun bei den Propheten neben einem ganz unpersönlichen Messianismus ein solcher einhergeht, in welchem ein Davidide als Träger der großen Zeit erscheint, so auch in den Psalmen. Aber hier wie dort tritt das Unpersönliche, also die Idee einer allgemeinen Herrschaft des Rechts und der Liebe, als das Wesentliche der Zukunftshoffnungen hervor. Nirgends aber ist etwa, wie wieder die Modernen den Psalmen unterstellen, von einem „Weltherrnvolk", einer „Herrschaft der Juden über die ganze Welt" die Rede. Nirgends eine Spur von diesem Wahn. Selbst der angeblich messianische 2. Psalm, der sich gegen die wider den Gottgesalbten tobenden Völker und Könige wendet, schließt mit der Mahnung: „Dienet dem Ewigen mit Furcht!" Und der Psalm 46, der den messianischen Satz enthält: „Er vernichtet die Kriege bis zum Ende der Erde", schließt mit der Aufforderung: „Erkennet, daß ich Gott bin, ich erhebe mich über die Völker." Der Psalm 96 fordert von den Völkern, Gott die Ehre zu geben, ihm, „der kommt, die Erde zu richten, er wird richten den Erdkreis mit Gerechtigkeit und die Völker mit seiner Treue", so daß sogar Duhm gestehen muß, der Psalm zeige, „daß der Tempelkult . . . die Idee des weltumfassenden" Gottesreiches lebendig erhielt. Begeistert kündet endlich der 97. Psalm: „Der Ewige regiert, es juble die Erde, es mögen die vielen Inseln sich freuen . . . Es verkünden die Himmel sein Heil, und alle Völker schauen seine Herrlichkeit. Beschämt werden alle Götzenverfertiger . . . denn du, Ewiger, bist Höchster über die ganze Erde." Selbst Gunkel faßt diesen Psalm als unpersönlich messianisch auf, aber er fügt doch hinzu: Israel werde in der

Messiasära das „Weltherrnvolk“ sein. Ganz unbegreiflich. Hier ist ja überall nur von Gottes Weltkönigtum die Rede! Eben so falsch DUHM: „Der Psalm spricht die Empfindungen aus, die der Jude — ein von diesem Exegeten immer wieder gebrauchter, seine antisemitisch infizierte Gesinnung verratender Ausdruck — „beim Gewitter hat; es zeigt Jahves Königsmacht, die die Welt zur Unterwerfung und Anbetung nötigt, den Juden aber mit Freude und Sicherheit erfüllt.“ Aber der Psalm spricht ausdrücklich vom Jubel der Erde und von der Freude der fernen Inseln und ermuntert alle Gerechten zur Freude in Gott. — Nein, „der Jude“ hofft zwar zuversichtlich, daß sein reiner Monotheismus dereinst Gemeingut der Menschheit wird geworden sein und eintreffen wird: „Es werden dich preisen alle Erdenkönige, wenn sie deines Mundes Worte vernommen“ (Ps 138); „Erkennen wird man einst deinen Weg . . . Es werden dich preisen die Völker, o Gott, dich preisen alle Völker. Es werden sich freuen und jubeln die Nationen, wenn du mit Geradheit die Völker richtest und die Nationen leiten wirst auf Erden . . . Ja, es werden ihn verehren alle Enden der Erde“ (Ps 67) — „der Jude“ ist von alledem mit dem Psalmisten durchdrungen: aber demütig ruft er auch mit ihm aus: „Nicht uns, o Herr, nicht uns, sondern deinem Namen gib Ehre!“ Nichts von Triumph oder gar Herrschaft Israels, sondern einzig und allein von Gottes Triumph und Herrschaft ist hier die Rede.

Es ist ein Unrecht, das durch die erwähnten schiefen und gehässigen Auslegungen begangen wird, ein Unrecht gegen das Judentum, aber auch gegen die Andersgläubigen, denen das herrlichste Erbauungsbuch — „das Gesangbuch der jüdischen wie christlichen Kirche“, „dieses wichtigste und gebrauchteste aller Bücher des ATs.“ (HUPFELD, Pss I, Vorr. V) — verleidet wird. Es sollten aber die Psalmen weiterhin die gemeinsame Andachtsquelle aller bleiben, die aus den Beengungen des Lebens sich zu Gott flüchten und erheben wollen. Hier wenigstens sollten die Herzen sich zusammenfinden, sich vereinigen in dem Blick auf den Vater aller und auf die glückselige Zeit, da alles fühlt, es gibt in Wahrheit nur einen Hirten und eine Herde.

Die philosophische Begründung des Judentums.

Von BENZION KELLERMANN-Berlin.

Wenn es wahr ist, daß die Lösung eines Problems aus seiner richtigen Formulierung entspringt, so könnte es bedenklich scheinen, von einer „philosophischen Begründung des Judentums“ zu sprechen. Versteht man gar unter philosophischer Begründung die logische Rechtfertigung der methodischen und systematischen Grundlagen einer wissenschaftlichen Disziplin, die Deduktion ihres Seinsursprungs aus der Erkenntnis, so muß die Rechtmäßigkeit eines derartigen Titels prinzipiell bestritten werden. Unter den zahlreichen Definitionen des Judentums finden wir keine, die in ihm das System oder die Methodik wissenschaftlicher Gesetzesbildung erblickt. Gesetze freilich enthält das Judentum. Nach der Ansicht mancher Kritiker sogar viel zu viel: ἥμισυ πλέον παντός. Aber es enthält nicht nur Gesetze, sondern auch religiöse Begriffe, die allerdings in einer ganz bestimmten Korrelation zu den Gesetzen stehen. Und auch die Gesetze können nicht durchweg als „wissenschaftlich“ gelten. Denn neben den ethischen Forderungen und den durch sie bedingten Rechtsvorschriften stehen Vorschriften heteronomer Gattung, die nicht durch den wissenschaftlichen Ursprungsbegriff der Allheit, sondern in dem partikularistischen Gedanken der Vielheit ihre zureichende Begründung erfahren.

Soll also von einer Philosophie des Judentums gesprochen werden, so muß vor allen Dingen eine Ausscheidung aller partikularistischen Vielheitsgesetze oder doch wenigstens ihre Herabstimmung und Relativierung zu subjektiven Maximen in die Wege geleitet werden. Wir erhalten dann Gesetze mit Allheitscharakter einerseits und damit in notwendiger Wechselwirkung stehende religiöse Vorstellungen andererseits. Vorstellungen jedoch, die zu Allheits-

gesetzen in notwendiger Wechselwirkung stehen, also auf die gegenseitige Begründung hinweisen, fordern die gleiche logische Basis wie jene Gesetze. Sie tragen demnach selbst den Charakter von Gesetzen, Aufgaben, Ideen. Also erhebt sich nach Ausscheidung der partikularistischen Vielheitsgesetze die religiöse Vorstellung zur Idee, zum Denkwerte der Wissenschaft.

In den einzelnen Schritten dieses Idealisierungsprozesses vollzieht sich die Erhebung des Judentums als Religion zur Erkenntnis, zur Philosophie.

Daß nun das Judentum einer derartigen Idealisierung fähig ist, hat ganz besonders HERMANN COHEN durch seine Philosophie bewiesen: Nicht nur in seinen religionsphilosophischen Schriften, sondern weit mehr noch in seinen systematischen Werken: in der Logik, Ethik und Ästhetik, die als die treibenden Kräfte seiner Kantinterpretation erwachsen sind.

Unwillkürlich jedoch tönen hier die Einwände entgegen: Gibt es denn eine jüdische Logik? Was hat die Grundlegung der Wissenschaft mit dem Judentume gemein? Diese Fragen können in unserer polemisch und apologetisch gestimmten Zeit nicht gründlich genug erledigt werden.

Eine jüdische Logik gibt es freilich nicht, so wenig wie eine jüdische Mathematik oder eine jüdische Physik. Der notwendige und allgemeine Geltungscharakter dieser Wissenschaften beruht gerade darauf, daß sie in einem überempirischen und überindividuellen Bewußtsein ihren Ursprung haben. An dieses überempirische Bewußtsein appelliert der durch den Begriff der „Wiedererinnerung“ bestimmte Stilcharakter der Platonischen Dialoge nicht minder als die sittliche Kritik der Propheten.

Nein, eine jüdische Logik gibt es so wenig wie ein jüdisches Bewußtsein, sofern man unter Bewußtsein die schöpferische unendliche Einheit der Kultur versteht. Denn das Überempirische begründet das Empirische, das Unendliche bedingt das Endliche. Nur bei der Umkehr dieses Verhältnisses zwischen Unendlichem und Endlichem entstehen spezifische Denkregeln, die jedem subjektiven Einfalle Rechnung tragen. Auf diese Weise entstand vorzugsweise die christliche Logik, die zurückzuweisen nicht so sehr die Aufgabe des Juden als vielmehr die Pflicht eines wahrhaften Philosophen ist, der in dem Sein der Wissenschaften als dem Sein des Denkens das Sein der Dinge geborgen sieht. Und weil es vor allem Kant beschieden war, die aristotelischen Fundamente der christlichen Logik,

der Scholastik mit ihrer Vergottung der Empirie, zu erschüttern, und auf den Trümmern dieser Scheinphilosophie das Banner Platos aufzupflanzen, deshalb muß auch der Vertreter der reinen Philosophie in der Wiederaufrichtung Kants die Aufgabe der Philosophie überhaupt erblicken. Und wenn nun ein solcher Philosoph zwischen dem Denken Kants und dem Judentum „innere Beziehungen“ entdecken zu müssen glaubt, so will er damit nichts anderes sagen, als daß auch das Judentum nur in dem Transzendenzcharakter seiner konstituierenden Grundbegriffe die Immanenz der Weltgesetze, die in der Geschichte der Völker ihre Realisierung erfahren, gesichert glaubt. Damit aber ist die inhaltliche Identität zwischen Idealismus und Prophetismus erwiesen: In der Einheit der Idee vollzieht sich die philosophische Begründung des prophetischen Judentums.

Der Aristotelismus war freilich mit seiner Erledigung durch Kant nicht erloschen. Bald nach Kant traten die „Genieschwünge“ jener „Vornehmen“ in Kraft, die da glaubten, mit Hilfe divinatorischer Intuition das „fruchtbare Bathos der Erfahrung“ überfliegen zu können, erhoben die Romantiker ihr Haupt, um dem Aristotelismus zu neuem Leben zu verhelfen. Und HEGEL blieb das Verdienst, durch seine Dialektik des Begriffes die Romantik zu rationalisieren, sie begrifflich zu begründen. Auch für ihn galt die Parmenideische Parole: Denken ist Sein, aber freilich nicht das in den Wissenschaften latente Platonische Sein der Urteilsfunktionen, sondern das widerspruchsvolle Sein der Einzeldinge, der Empfindungsinhalte, der empirischen Wirklichkeit. So entstand das kulturfälschende Prinzip des Historismus: Alles, was ist, ist vernünftig, und nur das Vernünftige ist. Mit einem Schlage war durch diese Losung allen kulturellen Entgleisungen die philosophische Sanktion erteilt: Das Unrecht „ist“, also ist es vernünftig. Der moralverachtende Übermensch „ist“, also ist er vernünftig. Die Klassen- und Rassengegensätze „sind“, also sind sie vernünftig. Der wirkliche Staat — das ist der ideale Staat. Gibt es eine glänzendere Rechtfertigung jedes kulturellen Tief- und Rückstandes! Bei einer solchen Vergottung des „Wirklichen“ ist es denn auch erklärlich, daß die „herrschende“ Religion zu ihrem Rechte kommt. Das höchste Ziel aller Vernunft- und damit aller Seinsentwickelung ist der „absolute Geist“, und das Wesen der Religion ist die Vorstellung des absoluten Geistes. Die adäquate Vorstellung dieses Begriffes bietet der Gott des Christentums; denn in dem Gedanken der Trinität sind alle Forderungen enthalten, welche das Wesen des absoluten Geistes konstituieren. Mit diesem Schlußstein

seines philosophischen Gebäudes, der in Wahrheit sein Fundament bildet, hat HEGEL seine durch die begriffliche Dialektik nur kaschierte Übereinstimmung mit der Romantik endgültig dokumentiert. Insbesondere hat er dies durch seine metaphysische Interpretation der Trinität erreicht — eines Begriffes, der ja im Protestantismus und Katholizismus zentrale Bedeutung erhält. So ist HEGEL — getreu den Maximen der Romantik — als echter Jünger des Aristoteles auch der philosophische Bannerträger des kirchlichen Christentums geworden.

Auch seine Rechtsphilosophie inauguriert HEGEL mit seiner Philosophie der Wirklichkeit: Alles, was ist, ist vernünftig. Von dem Rechte, das mit uns geboren, das in dem ewig fließenden Quell der moralischen „Rechenschaft" seine Natur erneuert, von diesem Rechte will HEGEL nichts wissen. Nur das Historisch-Gewordene ist vernünftig. Wo aber das rechtliche Gemeinschaftsleben nicht in der Ethik seine erzeugende Grundlegung erblickt, da fehlt das „Faktum" der Ethik, und damit fällt die Ethik als die Begründungsweise einer spezifischen Provinz des Kulturbewußtseins. Eine weitere Kritik des Hegelianismus dürfte sich bei den soweit skizzierten Folgen des Systems erübrigen, wenn sich nicht in neuerer Zeit ein apologetischer Interpret HEGELs gefunden hätte. In seiner Geschichte der neueren Philosophie schreibt WINDELBAND: „Wenn er aber gerade in der Vorrede zu seiner Rechtsphilosophie jenen typischen Ausspruch tat: Alles, was ist, ist vernünftig, so konnten nur solche, die ihn mißverstanden oder nicht verstehen wollten, dies Wort dahin deuten, als ob nach seiner Meinung alle bestehenden Institutionen als absolut vernünftig gelten und deshalb so, wie sie sind, festgehalten werden sollten. Von einem solchen bornierten Konservativismus, den ihm Anhänger oder Gegner imputierten, ist bei HEGEL keine Rede. Wer seine Lehre kennt, weiß, daß Vernunft für ihn mit Entwickelung identisch ist, und daß die Wirklichkeit für ihn nur in dem Sinne als vernünftig gelten kann, als sie den notwendigen Prozeß einer Entwickelung darstellt, in welcher die ursprüngliche Anlage, das heißt in diesem Falle der Gesamtgeist des Volkes zur vollen Verwirklichung kommt". Ohne zunächst auf eine kritische Analyse dieser Worte einzugehen, stellen wir fest: Vernunft ist gleich dem notwendigen Prozeß der Entwickelung des Gesamtgeistes, der in den Anlagen des Volkes gegeben ist. Von einer ethischen Wertung des Gesamtgeistes kann schon deshalb keine Rede sein, weil die Ethik selbst einen Teilbegriff des Gesamtgeistes bildet. Dem-

nach muß auch die Entwickelung eines unsittlichen Gesamtgeistes als vernünftig gelten. Damit ist aber nach wie vor der Satz in Geltung: Alles Wirkliche, auch wenn es unsittlich ist, ist vernünftig. Der zwingende Charakter dieses Schlusses liegt schon in der Tatsache begründet, daß zum obersten Wertmesser nicht der Kulturgeist der Menschheit, das heißt der Allheit, erhoben wird, sondern der Kulturgeist des Volkes, das heißt der partikularistischen Mehrheit, die in ihren Ansprüchen auf absolute Geltung direkt die Vernichtung der Allheit bedeutet. Allerdings könnte man hier einwenden, daß auch HEGEL nicht an den Gesamtgeist eines Volkes, sondern an den der Menschheit dachte, und Vernunft wäre dann der notwendige Entwickelungsprozeß des Menschheitsgeistes. Daß eine solche Interpretation jedoch unmöglich ist, dürfte aus folgender Überlegung erhellen: Wie man auch immer den Begriff der „Entwickelung" fassen mag, stets wird er ein bestimmtes Ziel markieren, das der Gegenstand der Entwickelung zu erreichen bestrebt ist. Dabei ist es gleichgültig, ob das Ziel dieser Entwickelung die Verwirklichung eines außerhalb des Gegenstandes liegenden Zweckes ist oder die rein formale Vervollkommnung der Entwickelungsmöglichkeit. Dort ist das Ziel qualitativ, hier ist es quantitativ. Und es bedarf keines weiteren Beweises, daß in der quantitativen Entwickelung die qualitative vorausgesetzt wird, denn die hier in Frage stehende Quantität entsteht durch die Vervielfältigung einer bestimmten, wenn auch nur keimartig, „in der Anlage" vorhandenen Form, oder eines bestimmt gearteten Zweckes. Wo aber von zu erstrebenden oder erstrebten Zielen die Rede ist, da stehen wir nicht mehr auf dem Boden notwendiger Kausalität wie in der mathematischen Naturwissenschaft, sondern wir sind in das Gebiet der anthropologischen Wertung des Seins, in das Gebiet der Teleologie abgeschweift. Nun unterscheidet sich das Gebiet der Teleologie von dem der mechanischen Naturbetrachtung gerade dadurch, daß nur auf dem Gebiete mechanischer Naturbetrachtung von einer notwendigen Kausalität gesprochen werden kann.

So groß nun auch die Kluft zwischen kausaler und teleologischer Naturbetrachtung sein mag, — es gibt doch die Möglichkeit einer Versöhnung: Wenn die teleologische Wissenschaft die Probleme registriert, die zu ihrer definitiven Behandlung der mathematischen Naturwissenschaft übermittelt werden. In dieser Vorbereitung für die Wissenschaft der kausalen Notwendigkeit liegt der methodische Wert der Teleologie, und damit auch der der Entwickelung. Von

einem „notwendigen Prozeß einer Entwickelung“ könnte mithin erst dann gesprochen werden, wenn die Resorption der Teleologie durch die Physik erledigt ist. Demnach tritt ein zweiter methodischer Unterschied zwischen Physik und Teleologie hervor: Die Physik ist Selbstzweck, die Teleologie Mittel zum Zweck. Freilich wird die Resorption niemals zu Ende geführt. Ist doch die unter der Direktive einer Zweckidee sich vollziehende Synthese kategorialer Funktionen ebensosehr eine Aufgabe unendlichen Charakters, wie die ewig neue Begründung und Rechtfertigung der die Wissenschaften konstituierenden Prinzipien der Erkenntnis. Mag deshalb ein biologisches Problem noch so gründlich durch Chemie und Physik und damit auch durch Mathematik bewältigt werden, — es wird immer noch ein teleologischer Rest bleiben, der sich nicht nur in dem ewig neuen Vollzug der Synthese ausspricht, sondern noch mehr in der Zufälligkeit des bestimmt gearteten Charakters der Synthese. Synthetisch verfahren aber auch die Wissenschaften der Kausalität: Die mathematischen Naturwissenschaften. Die Zurückführung einer physikalischen Erscheinung auf ein in mathematischen Formeln sich kundgebendes Gesetz hat freilich den Charakter einer psychologischen Analyse. Aber die Analyse ist nur Schein. Gerade durch die Zurückbeziehung auf die mathematische Formel, also auf die Einheit der Realität, wird der synthetische Aufbau der physikalischen Erscheinung „gerettet“ und ihre wissenschaftliche Verifizierung ermöglicht. Analytisch verfährt also nur die psychologische Genese, synthetisch aber ist die logische Wertung. Das Umgekehrte ist beim teleologischen Verfahren der Fall. Hier werden zunächst die psychologischen Gebilde durch eine Zweckidee synthetisch vereinigt, um durch diese Vereinigung der Analyse, das heißt ihrer Auflösung in die den Gegenstand konstituierenden logischen Komponenten, entgegengeführt zu werden. Hier ist also die Synthese, soweit sie teleologisch verfährt, ein rein psychologischer Vorgang, weil es sich um eine Vereinigung psychologischer Gebilde handelt, die dank ihres Endlichkeitscharakters nicht in der reinen Erkenntnis ihren Ursprung haben, sondern als Tatsachen der Beobachtung sich zunächst als Empfindungsinhalte legitimieren. Erst die durch teleologische Synthese vorbereitete Analyse bringt auch hier die logische Synthese hervor, insofern durch die Erkenntnis der in den psychologischen Gebilden verendlichten Einzelkategorien die logische Struktur der Gebilde begründet wird. Der Unterschied zwischen kausaler und teleologischer Synthese springt nunmehr unmittelbar

in die Augen: Die kausale Synthese bedeutet eine logische Begründung, die teleologische eine psychologische, die freilich auf die Verwandlung in eine logische hinsteuert. So wenig jedoch Psychologie mit Logik identifiziert werden darf, so wenig wird jemals jene restlose Verwandlung möglich sein: Nur die asymptotische Auflösung kann geleistet werden. Wenn aber eine völlige Auflösung der Teleologie in Kausalität, der Entwickelung in mechanische Bewegung als ausgeschlossen gilt, dann bedeutet der Ausdruck WINDELBANDs: „Notwendige Entwickelung" eine contradictio in adjecto.

Indessen kam bis jetzt nur die Wissenschaft des Seins: die mathematische und die beschreibende Naturwissenschaft, in Betracht. Hier ließ sich erweisen, daß die methodische Kluft zwischen den beiden Disziplinen sicher nicht durch einen Begriff überbrückt werden darf, der das Spezifikum der einen der genannten Wissenschaften bildet. Wie verhält es sich aber mit der Wissenschaft des Sollens, mit der Ethik: Darf ihr oberster Grundsatz „der notwendige Prozeß einer Entwickelung" sein? Jetzt wird der Gegensatz zur Wissenschaft der Kausalität noch schroffer als der zwischen beschreibender und mathematischer Naturwissenschaft. Die asymptotische Annäherung einer Biologie an die Bewegungsmechanik ließ bei aller Aufrechterhaltung der spezifischen Differenz insofern eine Vereinigung zu, als die Biologie der kausalen Betrachtung die Probleme zurüstet. In dieser Zurüstung erschien sie gleichsam als Instrument der mathematischen Naturwissenschaft, die ihr ewiges Ziel, ihren ewigen Zweck offenbart. Bei der Ethik ist ein solches Rangverhältnis der härteste Widerspruch gegen ihr eigenes Prinzip. Die Ethik ist Autotelie. Ihr Prinzip ist im ausgesprochenen Gegensatze zur kausalen Notwendigkeit die Freiheit. Und der Primat der praktischen Vernunft erblickt den Zweck der Kausalität in der Freiheit, aber nicht den der Freiheit in der Kausalität. Wenn nun nach HEGEL auch für die Ethik in dem „notwendigen Prozeß einer Entwickelung" der oberste Grundsatz zu erblicken ist, so fällt zunächst die Schranke zwischen Sollen und Sein, die Ethik wird gleich der Natur, der Pantheismus tritt in seine Rechte. Dabei hat man wohl zu beachten, daß nicht die Natur von der Ethik absorbiert wird, dann käme wenigstens wie bei FICHTE der Primatcharakter der Ethik zu einer bestimmten Geltung. Vielmehr ist das Umgekehrte der Fall. Die Ethik wird zur Natur, als ob es sich bei ihr um Linien und Flächen handelt. Wenn nun WINDELBAND den HEGELschen Seinsbegriff als den „notwendigen Prozeß einer Entwickelung" definiert, so macht er sich zunächst einer

contradictio schuldig. In der Tendenz aber geht er noch über HEGEL hinaus, indem er den Begriff der Entwickelung durch das Beiwort: „notwendig" direkt auf eine Linie mit dem Notwendigkeitsprinzip der kausalgesetzlichen Naturbetrachtung stellt.

Nach diesen Darlegungen kann wohl die Rettung HEGELs nicht als gelungen bezeichnet werden. Aber das Charakteristische dieses Rettungsversuchs liegt darin, daß noch in der neueren Zeit die Auseinandersetzung mit HEGEL im Sinne einer Rezeption seines Systems unternommen wird. Es muß doch etwas Typisches in diesem Systeme sein, das immer aufs neue wieder aktuell ist. Es kann auch nicht schwierig sein, dieses Typische zu entdecken: HEGEL ist der Philosoph des Darwinismus. Nicht in dem Sinne, als ob er die logischen Grundlagen des Darwinismus entdeckt hätte, das hat KANT mit seiner „formalen Zweckmäßigkeit" schon längst erledigt. Aber HEGEL hat den Darwinismus zum philosophischen Systembegriff erhoben, als dessen Unterbegriff die Logik figuriert. KANT hat die logischen Grundlagen für den Darwinismus entdeckt, HEGEL den Darwinismus für die Logik: Die Biologie wird zur Königin der Wissenschaft. So kann nunmehr der alte Streit zwischen Philosophie und Naturwissenschaft als geschlichtet gelten, denn die Philosophie hat sich der Biologie unterworfen. Das reine Ich — ist das biologische Ich. Und das biologische Ich ist das geschichtlich gewordene Ich. Und ein geschichtlich gewordenes Ich ist auch das Ich des Übermenschen. Und so mußte der Hegelianismus bei NIETZSCHE landen. Es kann keine ergiebigere Kritik HEGELs geben als die Entstehung der Lehre vom Übermenschen. Die Lehre vom Übermenschen ist nichts anderes als die Illustration zum Satze: Alles, was ist, ist vernünftig, und nur das Vernünftige ist: Die Macht besiegt das Recht, das Sein das Sollen. Und nicht anders verhält es sich mit SCHOPENHAUER. Auch SCHOPENHAUER erblickt in der Entwickelung die metaphysische Quintessenz. Nur ist die Spekulation SCHOPENHAUERs antizipierend, während die NIETZSCHEs sich retrospektiv verhält: SCHOPENHAUER reflektiert über das Ende der Entwickelung, und in der Verzweiflung an der Erreichung des Endzieles ist das psychologische Motiv seines Pessimismus zu suchen, NIETZSCHE reflektiert über die Distanz zwischen Gegenwart und Anfang der Entwickelung, und in der Erkenntnis des physischen Fortschrittes stimmt er in seiner Übermenschphilosophie einen panegyrischen Hymnus auf die Entwickelung an. So bildet bei beiden die Entwickelung das Grundmotiv der Spekulation. Die Systeme beider

Denker bestätigen den durch HEGEL begründeten Bankerott der Kultur. Und daß in der neuesten Zeit der ganzen Scheinkultur der Hegelianismus im Blute steckt, das beweisen nicht nur die Auswüchse in der Kunst, die kulturwidrigen Motive des vom Historismus getragenen Rechts- und Staatslebens, das beweisen vor allen Dingen die Vertreter der wissenschaftlichen Theologie, die als Hegelianer im Christentum die „absolute Religion" erblicken. Ja, selbst das Judentum hat sich seiner Umklammerung nicht erwehren können. Derselbe Hegelianismus, der durch seine Dialektik der Vernunftentwickelung die Ethik vor der Logik kapitulieren läßt, um alle wahren Kulturmotive zu entwurzeln, der ganz besonders das Recht der Schwachen, der Vielen-Allzuvielen verwirft, der das Judentum als eine inferiore Religion gegenüber dem Christentume bezeichnet, derselbe Hegelianismus dient als philosophische Staffage für die Begründung des historisch-partikularistischen Judentums. Kann es eine schärfere Kritik dieser Richtung geben, als daß sie ihre philosophische Rechtfertigung dem kulturfeindlichen Hegelianismus verdankt! Ja, so weit geht die Verwirrung in philosophischen Grundbegriffen, daß die „Ethische Kultur", deren Ziel in der Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Ethik gegenüber der Religion besteht, daß auch sie ihr auf dem Entwickelungsgedanken basierendes Fundament in jenem Philosophem geborgen sieht, das gerade die Religion als den letzten Schlußgedanken aller Kultur preist. Am allerdeutlichsten aber treten die gefährlichen Konsequenzen dieser Philosophie in einer Anschauung zutage, die man geradezu als eine Kopie des Hegelianismus ansehen kann, in dem Monismus. Hier wird die Einheit und Identität der naturnotwendigen Entwickelung mit einer solchen Schärfe durchgeführt, daß nicht nur wie bei HEGEL die Ethik von der Logik absorbiert wird, sondern ebenso sehr auch die Logik von der Ethik. Die Ausnahmestellung des Menschen im Kosmos ist überwunden. Auch das anorganische Gebilde ist mit einer Seele behaftet. Der physikalische Gegenstand unterscheidet sich in keinem Prinzipe vom ethischen Subjekt. Damit fällt die Willensfreiheit, die Unendlichkeit der Menschenseele — die SCHELLINGsche Identität triumphiert. Es liegt in der Logik dieser Anschauung beschlossen, daß der Mythos, der doch die Naturkräfte als beseelte Wesen vorstellt, wieder zu seinem Rechte gelangt. Deshalb erhält in dieser philosophischen Ökonomie auch die Religion wieder ihre Macht, vor allen Dingen in ihrer mythischen Urform. Aus diesem Grunde kann sich auch der Vertreter der auf monistischer Grundlage sich erhebenden Reli-

gion, KALTHOFF, nicht dazu verstehen, den Christusglauben zu beseitigen. Er verfährt nur konsequent, wenn er Christus als den Typus des NIETZSCHEschen Übermenschen auftreten läßt. Vom Hegelianismus zum Monismus, vom Monismus zum Animismus, vom Animismus zum Solipsismus führt eine gerade Linie.

Der Ursprung einer solchen Philosophie liegt jedoch einzig und allein in der fälschlich vollzogenen Identität zwischen Kausalität und Teleologie, zwischen Idee und Begriff. Diese Fehlerquelle in ihrer ganzen logischen und ethischen Tragweite erkannt und eliminiert zu haben, ist die philosophische Tat HERMANN COHENS. Wozu aber bedurfte es dieser neuen Aufklärung? Hatte nicht schon KANT die Grenzen zwischen Kausalität und Teleologie mit aller Klarheit endgültig festgelegt? Hatte er nicht den Aristotelismus mit seiner Vergottung des Daseins, der Empirie, des Einzelnen überwunden? Oder wies das Kantische System doch noch manche Lücken auf, die der von ihm bekämpften Ontologie neue Nahrung boten? Dies ist nun tatsächlich der Fall. Es zeigen sich Mängel in der Disposition, in der Präzision der Terminologie und in der Absage an scholastische Doktrinen. Nicht selten kommt es vor, daß die zweite Auflage die erste korrigiert, aber die Korrektur wird ohne ausgesprochene Begründung und ohne ausdrückliche Desavouierung der früheren Ansichten vollzogen. Dazu kamen noch die Fortschritte der mathematischen Naturwissenschaft, die in manchen Problemen über das Niveau hinausstrebten, das KANT von NEWTON und den Klassikern übernommen hatte. Indem nun COHEN all den erwähnten Mängeln Rechnung trug, indem er bei seinem Zurückgehen auf LEIBNIZ in dem Gesetze der Kontinuität den Ursprungsbegriff der Realität neu entdeckte und zum fundamentalen Zentralpunkte des Systems erhob, indem er ferner die Glieder des Systems in die erforderliche Wechselwirkung zueinander brachte, zweideutige Termini durch neugefeilte ersetzte, und die Fortschritte der modernen Naturwissenschaften berücksichtigte, muß er als der Wieder- und Neuentdecker des Idealismus, als der Fort- und Weiterbildner der Meistergedanken bezeichnet werden.

Soll nun diese Wertung nicht den Charakter einer unbegründeten Vorwegnahme erhalten, so ist ein näheres Eingehen auf COHENs Gedankenwelt an dieser Stelle unerläßlich. Geht man hierbei von dem Gesichtspunkte aus, daß den systematischen Werken COHENs der Ertrag seiner exegetischen Arbeiten zugute kommt, so darf es nicht Befremdung erregen, wenn vor allen Dingen einer kritischen

Würdigung seiner systematischen Werke das Wort geredet wird. Auch der Vorwurf der Weitläufigkeit darf nicht erhoben werden, wenn wir für die philosophische Begründung des Judentums auf die Logik der reinen Erkenntnis Bezug nehmen. Philosophie ist Einheit der Erkenntnis, und diese wiederum bedeutet die Einheit der Methode. So bildet die in der Logik begründete Einheit der Methode die Einheit des Kulturbewußtseins, also der Naturwissenschaft, der Ethik und der Ästhetik. Da nun die philosophische Verifizierung des Judentums sich zweifellos auf seine Ethik erstreckt, so ist also auch hier die Logik die unumgängliche Bedingung für seine philosophische Begründung.

1. Die Logik der reinen Erkenntnis.

Die Logik der reinen Erkenntnis ist im strengen, ausschließlichen Gegensatze zur formalen Logik des Aristoteles zur Auszeichnung gekommen. Für Aristoteles ist der letzte Grund des Seins das nicht weiter zu definierende, nur durch den Hinweis der Interjektion zu charakterisierende Einzelding. Die Logik hat unter solcher Voraussetzung keine andere Aufgabe, als das Allgemeine aus den Einzeldingen zu abstrahieren, und unter den so abstrahierten Begriffen Verbindungen zu stiften, „die als nicht undenkbar", das heißt als dem Satz des Widerspruchs nicht widersprechend gelten können. Ob aber diesem „Gedachten" auch Gegenstände entsprechen, ist eine Frage, über welche in letztem Grunde die Metaphysik zu entscheiden hat. Aus dieser Charakteristik ergibt sich die Unzulänglichkeit und Unselbständigkeit des Denkens nach zwei Seiten, die freilich in Wahrheit nur eine bedeuten: Das Denken empfängt sein Material, seinen Gegenstand von einer Instanz, die außerhalb seines Ressorts liegt; und eben deshalb kann es auch niemals wissen, ob Begriffen, die seinem abstraktiven Denken entspringen, Realität eigen ist. Es ist günstigsten Falles nur Durchgangspunkt vom Einzelgegenstand zur Metaphysik: Die Stiftung einer unbedingten Einheit im Sein aber, die doch bewußt oder unbewußt das Ziel aller wahren Philosophie kennzeichnet, das namentlich durch Plato in der „Einheit der Idee" seinen klassischen Ausdruck fand, bleibt ihm versagt. Der Grund eines solchen Notstandes ist einleuchtend: Für Aristoteles ist der Begriff des Seins nicht die Einheit des Prinzips, aus welchem sich die unendliche Fülle der Gegenstände methodisch ableiten ließe; vielmehr ist er nichts anderes als die leere Kategorie des Seins, die er von allen Seinsgegenständen als das ihnen gemeinschaftliche, das heißt, einheitlich zugrunde liegende Attribut abstrahiert. Ein

solcher allen spezifischen Inhalts entkleideter Begriff ist nur eine leere Formel, die auf die Entstehung der Gegenstände keinerlei Hinweis enthält. Für Plato aber ist das Sein der Inbegriff aller in den Wissenschaften vom Sein latenten Prinzipien, durch welche die Wissenschaft des Seins und damit das Sein selbst konstituiert wird. Klar tritt diese Schöpferkraft des Seins in der Mathematik hervor, die in ihren zahllosen gesetzlichen Verästelungen restlos auf die Einheit des Seins als die Einheit des Denkens zurückführbar ist. Bildet aber die Mathematik den Urtyp der Wissenschaft, so besteht zwischen Sein und Wissenschaft ein streng korrelatives Verhältnis: Ohne Sein gibt es keine Begründung und Erzeugung der Wissenschaft, und ohne Wissenschaft gibt es keine begrifflich formulierbare Funktion des Seins. Und diese Korrelation zwischen Sein und Wissenschaft bleibt vorbildlich für alle Klassiker des Denkens. Besonders bei KANT bildet die in der mathematischen Naturwissenschaft NEWTONs herrschende Methode geradezu die Bestätigung seiner fundamentalen Lehre: Das Denken hat nur soweit Geltung, als es sich auf Gegenstände der Erfahrung bezieht. Also muß in der Wissenschaft auch das Sein als denknotwendiger Begriff das Sein der Erfahrung jeder Wissenschaft bedeuten. Mit dieser Erkenntnis war nun aller Metaphysik der Boden entzogen. Die Frage, ob es außerhalb der die Wissenschaften konstituierenden Denkgesetze noch andere Realitäten des Seins gebe, mußte schon deshalb als unmethodisch abgewiesen werden, weil es außerhalb des Seins der Wissenschaft kein Sein gab: Das Schicksal der Beweise für das Dasein Gottes war besiegelt.

Freilich hatte diese Erkenntnis zunächst den Charakter einer „Vorwegnahme“. Sie enthielt nicht die Lösung des Problems, sondern nur seine Formulierung. Vor allen Dingen mußten die als die Grundlagen der Wissenschaften sich enthüllenden Prinzipien über ihre Herkunft, ihren Ursprung „Rechenschaft ablegen“, wenn wirklich das Denken nur dasjenige in der Erfahrung „wiedererkennen“ sollte, was es selbst in sie hineingelegt hatte. Welches sind also die Grundlegungen der Erfahrung als der Möglichkeit der „Gegenstände“ der Erfahrung? KANT unterscheidet zwei Gruppen von Grundlegungen: Die Begriffe des reinen Verstandes und die der reinen Anschauung. Und indem er in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ der Lehre von den reinen Verstandesbegriffen die der reinen Anschauung, des Raumes und der Zeit voraufgehen läßt, hat er auch unmittelbar ein Werturteil über das gegenseitige Verhältnis der beiden Gruppen gefällt: Die Anschauung bildet die Grundlage des Verstandes.

Wenn aber KANT der Sinnlichkeit ein derartiges Übergewicht einräumt, insofern er trotz aller „Reinheit" die Anschauung als ein dem Denken nicht homogenes, aber gleichwohl überlegenes Gebilde bezeichnet, muß dann nicht der Verdacht entstehen, daß KANTs Erkenntniskritik nur eine graduelle, aber keine prinzipielle Verschiedenheit gegenüber der Scholastik bedeutet? Um so begründeter ist dieser Verdacht, als KANT das in den Formen des Raumes und der Zeit sich darbietende „Mannigfaltige" als ein den Formen des Verstandes „Gegebenes" charakterisiert. Wäre dann nicht der Verstand zu jener Passivität wieder verurteilt, die das Kennzeichen der Aristotelischen Logik bildet? Und daß bei der Doppelheit der Erfahrungsquellen die Einheit des Denkens gebrochen, und damit das Denken überhaupt in seiner Souveränität beseitigt wird, bedarf keiner weiteren Begründung. Denn wenn Denken und Anschauung zwei prinzipiell verschiedene Erkenntnisquellen markieren, so bedarf es einer präexistenten Kraft, die eine „harmonische" Vereinigung dieser Quellen bedingt, und so ist wieder jene metaphysische Realität auf den Schild gehoben, die nach KANT nur durch eine transzendentale Subreption an die „Spitze der Möglichkeit aller Dinge" gestellt wird. Hier haben wir denn auch die Bresche zu erkennen, durch welche die kaum überwundene Scholastik ihren Einzug hält. Hier wieder konnte HEGEL die logische Anknüpfung für seine ontologische Dialektik finden, die freilich nur das zum Ausdruck brachte, was ihm „der realistische Schalk im Nacken diktierte".

Zwar läßt KANT nach der ganzen Disposition seines Systems keinen Zweifel, daß ihm Raum und Zeit als Denkeinheiten gelten; und seine Fassung dieses Problems in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft bestätigt gleichsam, wie NATORP richtig bemerkt, den Aprioritätscharakter der Anschauung. Allein auch diese Korrektur kann nicht darüber hinweghelfen, daß „die Voranstellung der Zeit und des Raumes vor die Gesetze des Denkens ein ernster Fehlgriff ist" (NATORP).

Die erste Feststellung und kritische Klarlegung dieses Fehlers ist das Verdienst HERMANN COHENs.

Aus welchen gedanklichen Motiven heraus gelang ihm diese Entdeckung?

Die Beantwortung dieser Frage führt uns unmittelbar in die Zentralmotive der COHENschen Gedankenwelt, die besonders instruktiv in seiner Logik der reinen Erkenntnis ihre systematische Begründung gewinnt. Die COHENsche Logik will als eine Logik des Ursprungs

gelten. In diesem Begriffe ist das ganze Programm präzise und bündig formuliert. Die Logik ist im Sinne Platos und Kants Denken der Einheit: Nichts darf also an dem Gegenstande der Erfahrung übrig bleiben, das sich der Determination des Denkens entziehen könnte. Einheitlich soll er von dem Denken bestimmt werden. Eine solche restlose Einheitsbestimmung ist aber nur möglich, wenn der wissenschaftliche Gegenstand ein Erzeugnis des Denkens ist, seinen Ursprung ausschließlich im Denken besitzt. Also handelt es sich in der Logik des Ursprungs um die Gesetze der Erzeugung des Gegenstandes der Erfahrung. Ist aber der Gegenstand ein ausschließliches Denkerzeugnis, so kann der Sinnlichkeit keinerlei Recht, geschweige denn ein Vorrecht am Aufbau des Gegenstandes zugebilligt werden, es müßte denn ihre Zurückführung in dàs Denken möglich sein. Dann könnte freilich die Mitwirkung der Sinnlichkeit am synthetischen Aufbau des Gegenstandes nicht nur gebilligt, sondern sie müßte sogar an erster Stelle gefordert werden. Denn das kann kein Erkenntniskritiker bestreiten, daß ohne zeitliche und räumliche Determination kein Gegenstand existieren, das heißt Gegenstand der Erfahrung werden kann. Bilden doch neben der Zahl Zeit und Raum die Grundkomponenten der mathematischen Physik, also jener Wissenschaft, die als das Urerzeugnis des Denkens gilt. So entsteht nunmehr die fundamentale Frage: Auf welches wissenschaftliche Faktum kann sich der Kritizismus berufen, um die Idealität der reinen Sinnlichkeit zu begründen, um die Realität des wissenschaftlichen Idealismus zu erweisen?

Die Antwort auf diese Frage erteilt nicht KANT, sondern COHEN.

„Es ist das von LEIBNIZ und NEWTON entdeckte Prinzip der Infinitesimalmethode, das nach COHEN die Realität des wissenschaftlichen Idealismus, der Philosophie des Ursprungs endgültig verbürgt."

Der Kardinalsatz der Infinitesimalrechnung lautet: Das Endliche ist als das Integral, das heißt als die Summe unendlich vieler unendlich kleiner Teile aufzufassen, oder allgemeiner ausgedrückt: Das Unendliche ist der Grund des Endlichen. Entsprechend den logischen Grundkomponenten des physikalischen Gegenstandes kommen für diese Rechnung drei Probleme in Betracht: 1. Das Reihenproblem, 2. Das Tangentenproblem, 3. Das Problem der Geschwindigkeit.

Alle drei Probleme zeigen uns, wie durch Operationen mit dem Unendlichen das Endliche zur Bestimmung, das heißt zur Erzeugung gebracht wird: Im Reihenproblem wird durch den Zusammen-

schluß unendlich vieler unendlich kleiner Größen der endliche Wert der Reihe bestimmt. Im Tangentenproblem wird der Gedanke durchgeführt, daß durch die Steigung der Tangenten, das heißt durch den Zusammenschluß der unendlich vielen unendlich kleiner Tangentialpunkte die Richtung der Kurve ihre Bestimmung erfährt, und im Problem der Geschwindigkeit zeigt schon der einfache Satz: Die momentane Geschwindigkeit wird durch das Verhältnis zwischen dem zurückgelegten unendlich kleinen Wege und der entsprechenden unendlich kleinen Zeitstrecke bestimmt, daß nur durch das Unendliche das Endliche erzeugt wird. Damit aber ist entschieden, daß sich in der Erzeugung der mathematisch-physikalischen Grundgebilde das Denken des Ursprungs realisiert und für denkfremde Elemente, die in der Empirie ihre Quelle haben, kein Raum ist.

Jetzt erst kann KANT an die mathematisch-physikalische Wissenschaft als an jenes Faktum appellieren, das ihm zur Deduktion der synthetischen Grundsätze dient. Es mußte erst das Faktum der mathematischen Naturwissenschaft durch das Faktum der Infinitesimalrechnung präzisiert werden, wenn ein Abschwenken in materialistische Bahnen verhütet werden sollte. So ist erst durch COHEN die transzendentale Methode KANTs auf dem Gebiete der Logik einwandfrei begründet worden.

Nun wird freilich behauptet, daß auch KANT „die entscheidende Erkenntnisleistung des Infinitesimalen erkannt", indem er seinen Begriff der „intensiven Größe" als den der „realisierenden" bezeichnet habe. Das hat freilich auch COHEN nicht bestritten. Aber was KANT unbeachtet ließ, ist die Überlegung, daß das Infinitesimale der „Hebel der Kritik" (COHEN) werden mußte. Wäre dies geschehen, „so würde dem Denken die Sinnlichkeit nicht haben zuvorkommen können; so würde das reine Denken in seiner Selbständigkeit nicht geschwächt worden sein.

2. Die Ethik des reinen Willens.

In der Charakteristik der Logik der reinen Erkenntnis glauben wir den Nachweis dafür erbracht zu haben, daß erst durch die logische Wertung der Infinitesimalrechnung das von KANT geforderte „Faktum der Wissenschaft" seine genaue Fixierung und Präzisierung gefunden hat, durch welche nunmehr jede Art von Ontologie auch aus den letzten Schlupfwinkeln der Erkenntnis verscheucht wird: der Hegelianismus, die Philosophie des absoluten Geistes, kann nunmehr als „ernste Meinung" nicht mehr in Frage kommen. Hätte COHEN

nur diese Korrektur an der KANTischen Grundlegung vollzogen — er müßte dadurch allein schon als der kongeniale Interpret und Neuschöpfer KANTs betrachtet werden. Aber seine Bedeutung geht über diese Leistung hinaus: Die Logik KANTs hat er verbessert, die Ethik KANTs hat er begründet. Für die Begründung der Logik hatte zwar KANT das „Faktum der Wissenschaft“ entdeckt, wenngleich nicht in seiner absoluten Reinheit. Die mußte erst durch die logische Auswertung des Infinitesimalen gewonnen werden. Für die Ethik aber läßt uns KANT mit dem Nachweis eines wissenschaftlichen Faktums überhaupt im Stich, der wird einzig und allein durch COHEN erbracht. Hier wird der Schüler zum Meister.

Der zentrale Begriff in der KANTischen Ethik ist der Begriff der Autonomie, dessen historische Vorbereitung in den Begriffen der Freiheit und des kategorischen Imperativs sich vollzieht. Der Sinn dieses Zentralbegriffs ist in der Forderung enthalten: In der ethischen Gesetzgebung sei der Mensch stets Selbstzweck, niemals Mittel zum Zweck. Woher gewinnt KANT diesen Inhalt? Ein wissenschaftliches Faktum, aus welchem er diese Forderung als die konstituierende Realität dieses Faktums deduzieren könnte, steht ihm nicht zur Verfügung. Er ist deshalb bei dem Mangel der Deduktion auf die Exposition angewiesen, das heißt, er entwickelt aus der Idee des Guten die synthetischen Begriffe der Notwendigkeit und Allgemeinheit, die eine derartige Forderung enthalten, wie sie der Begriff der Autonomie kundgibt. Ist diese Forderung aber wirklich in diesen Begriffen enthalten? Sind nicht Notwendigkeit und Allgemeinheit die konstanten Exponenten eines jeden einzelnen synthetischen Grundsatzes? Ein angebbarer Inhalt kann aus diesen Begriffen niemals gewonnen werden. Man hat nicht ohne leise Persiflage gegen diese Exposition geltend gemacht, daß auch der Verbrecher wünscht, seine libertinistischen Grundsätze mögen allgemeine und notwendige Geltung erlangen, und die Moral des Übermenschen stützt sich gleichfalls auf diesen Begriff der Autonomie. Eine derartige Latitüde der Interpretation ist nur möglich bei dem Mangel einer logischen Einheit des strittigen Begriffes. Dieser Mangel ist tatsächlich vorhanden. Es gilt die Frage: Was haben wir unter dem Auto der Gesetzgebung zu verstehen? Ist es das empirische Einzelselbst, oder ein anderes? Aus KANTs Definition der Freiheit geht hervor, daß er das empirische Einzelselbst im Auge hat. Denn er versteht unter „Freiheit“ das Vermögen, eine Handlung von selbst, das heißt ohne äußere Veranlassung anzufangen, also ist es der Begriff des abso-

luten Einzelselbst, das im bewußten Gegensatze zur mechanischen Kausalität handelt. Daß dieses Selbst aber ein Ziel und kein Datum sein soll, der Gedanke wird von KANT nicht weiter erwogen. So kann sich KANT auch auf dem Gebiete der Ethik von den in direktem Gegensatze zur Reinheit stehenden „Data“ nicht emanzipieren. Wenn aber das Selbst die gegebene Voraussetzung und nicht das Ziel der Handlung ist, so bleibt immer noch die alte Frage offen: Welchen Inhalt hat die von „selbst“ angefangene Handlung aufzuweisen? So wird die Unbestimmtheit zur Bestimmungswillkür, und jeder Interpret findet in diesem „Selbstbegriff“ die Grundlage seiner spezifischen Intentionen. Das ist aber die genaue Analogie zum Seinsbegriff der vorkritischen Logik. Jedwede Art der Begründung und Formulierung sank zur subjektiven Spielerei herab, weil eben — die Orientierungstafel der Wissenschaft fehlte, als deren konstitutives Prinzip der Seinsbegriff sich zu bewähren hatte. Auch die Anleihe, die KANT bei der Theologie macht, indem er den Gottesbegriff als der Ethik „höchstes Gut“ preist, kann die Verlegenheit nicht beseitigen, in die KANT durch die unmethodische Grundlegung der Ethik geraten ist. Durch die Auflösung des „Guten“ in hohe und höchste Güter hat KANT nicht nur den Einheitscharakter der einzig und allein aus dem Denken zu begründenden Idee des Guten gebrochen, indem er die Einheit des Unendlichen in die Einheit der Mehrheit verwandelt, sondern, er hat direkt dem Eudämonismus das Wort geredet, wenn er ein „höchstes Gut“, also eine gewissermaßen empirische Einzelheit, als das Ziel der Ethik bezeichnet. Denn der für die Erreichung eines Einzelgutes betätigte Affekt kann nie als reiner Affekt bezeichnet werden.

Alle diese von COHEN beregten Schwierigkeiten lösen sich spielend, wenn das Faktum der Wissenschaft auch für die Ethik aufgezeigt wird. Und dieses Faktum hat COHEN in der Rechtswissenschaft entdeckt. Hier ist das „Bathos der Erfahrung“ für die Wissenschaft des Sittlichen. Hier sind die Grundbegriffe der Ethik als konstituierende Kräfte erkannt. Wenn der Einheitsbegriff der Ethik die Menschheit in ihrer unendlichen Zusammenfassung, in ihrer Allheit bedeuten soll, so muß auch die Rechtswissenschaft diesen Begriff als Realität verwerten. Und dieser ist der Staat. Der Staat stellt schon im römischen Rechte jene ideale Einheit der Gemeinschaft dar, in welcher die unendliche Zusammenfassung das Ziel der Organisation bildet. Denn das Einheitsprinzip des Staates ist die Einheit der Handlung. Die Einheit der Handlung

aber kann unter strenger Berücksichtigung der logischen Einheit nur die Einheit der unendlichen Handlung sein, das heißt also jener Handlung, die nicht einen einzelnen Menschen, sondern die Menschheit in ihrer unendlichen Allheit, in ihrer unendlichen Zusammenfassung zum Gegenstande hat. Aber gerade diese ideale Einheit der Handlung bildet die Konstitution des idealen Staates, der nur soweit den Charakter einer juristischen Person trägt, als diese mit der moralischen sich identifizieren läßt. Mithin kann und darf der Staat nur solche Gesetze erzeugen, die das Allheitsinteresse, niemals aber das Interesse des Einzelnen in seiner empirischen Bedingtheit im Auge haben. Das Gegenteil dieser Einheit der Allheit, ist die Einheit der Mehrheit, die unbedingt zur Auflösung der Allheit, das heißt des Staates führen muß, wenn sie nicht — analog der logischen Mehrheit — ihre Korrektur durch die Allheit findet. Damit ist jedem Partikularismus das Urteil gesprochen, sobald er den Charakter der Allheit für sich in Anspruch nimmt.

Jetzt erhält auch der KANTische Begriff der Autonomie seine prägnante Bedeutung. Die Autonomie ist das Gesetz — nicht des empirischen Einzelselbst, sondern des Selbst der Menschheit; demnach ist das Selbst der Gesetzgebung nicht die Voraussetzung, sondern das Ziel der Ethik, das am klarsten in der Formel sich ausspricht: Gründe das Menschheitsselbst in der Erzeugung von Allheitshandlungen. Nur in der Begründung solcher Selbsthandlungen gewinnst du dein eigenes Selbst, dein eigenes Ich, deine Freiheit. So ist also das Einzelselbst ein Erzeugnis des Menschheitsselbst, es verhält sich zu diesem wie die Ausführung zur Idee. Damit ist denn auch das Ich seines empirisch-psychologischen Ursprungs entkleidet, seine logische Herkunft liegt durchaus auf ethischem Gebiete. Ist aber die Lehre vom Ich das Grundprinzip der Psychologie, so hat die Psychologie von der Ethik ihre Direktiven zu erwarten, nicht aber darf das Umgekehrte der Fall sein: Die Freiheit ist ein durchaus ethischer Begriff.

Noch aber bleibt eine Frage zu erledigen:

Die Ethik ist nicht nur an der Begründung und dem Aufbau ihrer Gesetze interessiert, sie erstrebt vor allen Dingen auch die Verwirklichung ihrer Gesetze im Rechts- und Staatsleben der Völker. Welcher Begriff verleiht ihr nun diese Realität? Es ist der Gottesbegriff, und das von ihm realisierte Kulturfaktum ist die Geschichte. Die Geschichte ist im Sinne COHENscher Philosophie nichts anderes als das Betätigungsfeld für den fortschreitenden Sieg

des Guten. Und dieser Sieg wird erfochten — durch den Glauben an die Macht des Guten, den wir als reinen Gottesglauben zum Schlußstein der Ethik und zu ihrer Bekrönung erheben. Dieser Glaube hat aber weder einen metaphysischen Charakter, noch den des „Postulats", er ist die in der sittlichen Handlung zum Durchbruch gelangende Idee, er ist die Bedingung für die sich im sittlichen Aufbau der Weltgeschichte kundgebende Harmonie zwischen Sollen und Sein: die ewige Idealisierung der Gegenwart durch die messianische Zukunft bezeichnet das Walten der Gottheit.

So gelangt die COHENsche Philosophie auf dem Wege strengster Objektivität und bei absoluter Wahrung der methodischen Reinheit zum Judentume der Propheten, dessen religiöser und sittlicher Höhepunkt in dem Zielbegriffe der COHENschen Erkenntniskritik, in dem Messianismus, seine welthistorische Bedeutung gefunden hat. Genauer müßte man freilich sagen: die COHENsche Schlußfolgerung ist die schlichte Konsequenz jener Begriffe, die mit der Idee PLATOs anheben und über KEPLER, GALILEI, DESCARTES und LEIBNIZ zu KANT hinführen. Damit ist nichts anderes behauptet, als daß das Denken der Klassiker unbedingt eine gemeinsame Rechtfertigung des prophetischen Judentums bildet. Freilich darf man bei dieser Wertung nicht übersehen, daß diese Klassiker, insbesondere PLATO und LEIBNIZ, durch den vom Geiste des Prophetismus getragenen Philosophen erst ihre richtige Interpretation und geschichtliche Stellung gefunden haben — Beweis genug, daß prophetisches Denken und klassisches Denken in der Einheit der Idee ihren Ursprung haben — so gewiß nach COHENs originaler kritischer Deutung PLATOs: „die Einheit der Idee" nichts anderes bedeutet, als die Einheit des Denkens in den Grundlegungen des Seins als des Seins der Wissenschaft. Wenn deshalb NATORP in seinem Vorworte zu PLATOs Ideenlehre ausführt: „Ich stehe nicht an, HERMANN COHEN als den zu nennen, der uns, wie für KANT, so für PLATO die Augen geöffnet hat," so ist diesen Worten nur hinzuzufügen, daß er nicht minder auch für die kritische Würdigung des Judentums, insbesondere für seine Propheten und Philosophen die orientierende Fährte entdeckt hat. Diese Entdeckung war um so wertvoller, als gerade in neuerer Zeit der Versuch gemacht wird, alle jene erwähnten philosophischen Klassiker, insbesondere KANT, für die philosophische Rechtfertigung des Christentums in Anspruch zu nehmen. Ja, KANT selbst, dessen Methodologie auf dem Gebiete der Erkenntnis und des Willens bei der strengen Durchführung seiner Prinzipien unbedingt in den Messia-

nismus der Propheten einmünden muß, wie dies schon der in seiner Rechtsphilosophie latente Zielbegriff des „ewigen Friedens“ evident macht, eben derselbe KANT steht in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft“ im schroffsten Gegensatze zum Judentume. Wie läßt sich dieser Widerspruch begreifen?

Der philosophische Grund dieser Anschauung lag für KANT in der Formulierung seines Gottesbegriffes. KANT konnte kein Interesse für den jüdischen Gottesbegriff gewinnen, weil sein am dogmatischen Christentum orientierter Gottesbegriff der logischen und ethischen Motivationskraft ermangelte, die das Spezifikum des von der wahrhaft kritischen Philosophie COHENS verifizierten Gottesbegriffes der Propheten bildet.

Bereits am Eingange unserer Darstellung wurde betont, daß von der philosophischen Begründung eines Begriffes nur dann gesprochen werden könne, wenn er sich als der Realität erzeugende Ursprungsbegriff eines bestimmten Kulturfaktums erweist. Ein solches Kulturfaktum steht dem Judentume für seine Ethik im Rechts- und Staatsleben der Völker, für seinen Gottesbegriff in dem Faktum der Weltgeschichte zu Gebote. Und wie die Weltgeschichte, die Verwirklichung des ethischen Seins, das notwendige Korrelat zum Rechte bildet, so muß auch der Gottesbegriff als die Realität der Geschichte das Korrelat der Ethik sein. Den intuitiv reinsten Ausdruck für dieses Korrelatverhältnis hat der Prophetismus in seinem messianischen Reichsbegriffe geprägt. Nun stehen freilich auch dem Christentume solche Kulturfakten nicht fern, aber es hat zu ihnen kein unmittelbares Verhältnis, es sieht sie unter einem bestimmten empirischen Gesichtspunkte an, der sich als trennende Kluft zwischen den ethischen Ideen und ihren Kulturfakten erweist: die Idee ist konkretisiert in der Person Jesu, und erst über ihn hinweg findet sie ihren Weg in die Kultur. Diese Mythenbildung vollzieht sich auf Kosten der Ethik und damit auch des Gottesbegriffes. Wenn aber die Ethik in einem menschlichen Individuum restlos darstellbar ist, dann bildet sie nicht mehr eine unendliche Aufgabe, und sie bedarf keiner Gottheit mehr zu ihrer Verwirklichung. Nur die prophetische Revision des Mythos kann das unmittelbare Verhältnis zwischen Idee und Kultur gewähren.

So tritt gerade in der Ethik und im Gottesbegriffe deutlich hervor, was das Judentum COHEN verdankt. Er hat mit seiner Grundlegung der Ethik, deren methodische Substanz in seiner Logik liegt, die Ethik wieder zu dem gemacht, was der Prophetismus

gefühlt, aber nicht zum logischen Ausdrucke gebracht hat: Zur unendlichen Aufgabe, deren Erfüllung die Idee der Gottheit als logische Notwendigkeit fordert. Das ist aber die gleiche Aufgabe, die wir als den Sinn einer philosophischen Begründung des Judentums formulierten. Insofern also COHEN die Philosophie PLATOs und KANTs zu ihrer reinsten Begründung und Vollendung gebracht hat, ist er auch der philosophische Begründer des prophetischen Judentums.

Allein nicht nur dem prophetischen Judentume verleiht COHEN eine philosophische Verifizierung, sondern er unterzieht auch das talmudische und philosophische einer kritischen Würdigung. Er weist nach, daß der große prophetische Zug in keiner Entwickelungsphase des Judentums völlig ignoriert wurde. Geradezu klassisch ist in dieser Hinsicht seine Abhandlung: Liebe und Gerechtigkeit. Hier wird festgestellt, daß die Ethik des talmudischen Judentums nur eine nominelle aber keine faktische Vielheit kontradiktorischer Forderungen kennt. Jene große Antinomie zwischen Liebe und Recht, die im Paulinischen Christentume zu einer Eliminierung des Rechtes führte, ist im talmudischen Judentum ausgeschlossen: Denn die Liebe — das ist das Recht; das heißt: der Begriff Liebe ist entweder mit dem Begriffe des Rechtes identisch, oder er ist nichts anderes als die affektvolle Erfassung des Rechtes, also eine ästhetische, aber keine ethische Angelegenheit.

Besonders stark zeigt sich nach COHEN der prophetische Zug im philosophischen Judentume: Ob man sich an Saadja oder Bachja, an Daud oder Kreskas wendet — immer gilt die ethische Einheit des Individuums als das Ziel aller Spekulation. Die rituellen Vorschriften stehen bei ihnen nicht auf dem Niveau der sittlichen; nur als Mittel für das Sittliche sollen sie Geltung heischen. Aber alle diese Philosophen werden von einem Meister überstrahlt, dessen Ethik COHEN eine Monographie widmet: Maimonides. Zum ersten Male wird in dieser Schrift mit Erfolg der Versuch gemacht, Maimonides in seinen ethischen Zielen als Schüler PLATOs erscheinen zu lassen. Der attributenlose Gott des Maimonides ist das genaue Pendant zu dem die wahre Realität erzeugenden Nichtsein (μὴ ὄν) PLATOs. Und wenn nun Maimonides dieses Nichtsein, das vielmehr das wahrhafte unvergleichliche Sein ist, mit den Forderungen der „dreizehn Eigenschaften", also mit dem Inbegriffe aller sittlichen Forderungen ausstattet, so hat er mit aller Klarheit dem KANTischen Primatcharakter der praktischen Vernunft den prägnantesten Ausdruck verliehen.

So ist es COHEN gelungen, nicht nur die Kontinuität zwischen Maimonides und den Propheten evident zu machen, sondern auch zwischen Maimonides und KANT, zwischen philosophischem Judentum und kritischer Philosophie.

3. Die Ästhetik des reinen Gefühls.

Überblicken wir auf Grund unserer bisherigen Darstellung COHENs Bedeutung für die philosophische Grundlegung des Judentums, so kommen wir zu folgenden Resultaten:

1. Der Messianismus als Zielbegriff des prophetischen Judentums ist inhaltlich identisch mit dem Abschlußbegriff der reinen Ethik, der Gottesidee.

2. Niemals aber hätte der Gottesidee dieser eminent sittliche Wert zugebilligt werden können, wenn nicht die Ethik des reinen Willens in der Logik des reinen Erkennens ihre methodische Zurüstung erfahren hätte:

Ohne Logik keine Ethik.

Ohne reine Vernunft keine praktische Vernunft.

Ohne Denken und Wollen kein Judentum.

So erweist sich das Judentum als die ewige Aufgabe der Humanität, die rastlos von Ziel zu Ziel fortschreitet, immer neue Werte erzeugend, neue Fragen enthüllend. Es gibt keinen Stillstand, keine Gegenwart, nur die Zukunft hat das Recht auf Sein. Nur in der Erzeugung von Zukunftswerten gewinnt der einzelne Mensch sein Recht am Dasein, an der Gegenwart. Es ist ein frisches, fröhliches Wagen, dem sich der Einzelne ergibt, um sich zu behaupten, ein grandioser Zug des Hoffens und Strebens durchweht sein Denken und Handeln. Und doch mischen sich leise in dieses lichte Hoffen bange Schatten der Wehmut, der unstillbaren Sehnsucht. Wohl schreitet die Arbeit am großen Bau der Humanität fort, wohl trage ich selbst zum Gelingen mein eigenes Scherflein bei — aber bleibt nicht noch unendlich viel Erdenrest an meinem Dasein haften? Ist es nicht ein unmögliches Beginnen, mein physisches Ich in das transzendentale Menschheitsich aufzulösen? Tritt nicht an jeder neuen sittlichen Leistung die Kluft um so gewaltiger hervor, die sich zwischen meinem Ich und dem Menschheitsich gähnend weitet? Und ist nicht trotz der Gottesidee die Gefahr vorhanden, daß ich bei aller optimistischen Gesinnung an der Erfüllung meiner Menschheitsaufgabe verzweifele?

Wo gibt es eine Instanz zur Beschwichtigung dieses faustischen

Dranges? Hier hilft keine Wissenschaft und keine Sittlichkeit, hier hilft einzig und allein — die Kunst.

Und so treten wir in ein neues Heiligtum ein, in die Sphäre des Gefühls.

Unter welchen Bedingungen jedoch soll das im Kunstwerk objektivierte Gefühl die Vereinigung zwischen Einzelich und Menschheitsich vollbringen? Es ist klar, daß diese Vereinigung eben so ewig sein muß, wie das Bedürfnis nach dieser Vereinigung: Das Gefühl muß unendlich und rein sein, frei von jeder empirisch-endlichen Beimischung. Unter welchen Voraussetzungen aber kommt dieses reine Gefühl zur Geltung?

Diese Frage beantwortet COHEN in seiner „Ästhetik des reinen Gefühls."

Auch in der Bearbeitung des ästhetischen Problems nimmt COHEN seinen Ausgangspunkt von KANT, um ihn derartig zu vertiefen und zu ergänzen, daß schließlich auch hier von einer Überwindung des Meisters gesprochen werden muß.

Die Problemlage für KANT war folgende: Das Erkennen erzeugt in den synthetischen Grundsätzen die mathematische Naturwissenschaft. Das Wollen erzeugt in der Idee der Freiheit die Gesetze der Ethik. Welchen spezifischen Inhalt hat aber das Fühlen in der Ästhetik zu erzeugen? Soll die Kunst im Dienste der Ethik oder der Logik stehen, da es doch andere Bewußtseinsstoffe nicht gibt? Offenbar darf beides nicht eintreten. Denn in beiden Fällen wird die Ästhetik ihres spezifischen Erzeugungscharakters beraubt. Und doch muß sie zu beiden Welten ein Verhältnis gewinnen, wenn sie von Inhalt erfüllt sein soll. Wie bestimmt sich aber dieses Verhältnis? In seiner Kritik der Urteilskraft bemüht sich KANT vergebens um eine eindeutige Bestimmung: Bald wird bei ihm die Sittlichkeit von der Natur, bald die Natur von der Sittlichkeit verschlungen. Dadurch aber sinkt in beiden Fällen die Kunst von ihrer Selbständigkeit herab und wird zur Magd des logischen oder ethischen Bewußtseins: Das Feldgeschrei „L'art pour l'art" hat in dieser kritischen Entgleisung seinen logischen Grund. Gänzlich versagen aber muß eine solche Tendenzkunst gegenüber den beregten Wünschen des Einzelmenschen. Sein ganzes Streben geht auf einen momentanen Ausgleich zwischen dem Einzelselbst und dem Allheitsselbst. Die Kunst sollte die Brücke schlagen, und nun entpuppt sie sich als das Allheitsselbst, dessen Rückbildung und Auflösung in das Einzelselbst gerade von ihr bewirkt werden sollte. Von hier aus läßt sich ver-

stehen, daß man der Kunst die Möglichkeit jener Versöhnung zwischen Sollen und Sein prinzipiell bestreitet und an ihre Stelle die Religion setzt. So muß die Mystik das an der Vernunft orientierte Gefühl ersetzen: Ohne Religion keine Ethik, keine Sittlichkeit. Nur durch eine neue Fundamentierung konnte eine solche Folge verhütet werden. Und wie vollzieht sich diese Fundamentierung? In der gegenseitigen Durchdringung der beiden Bewußtseinsrichtungen, in der Ethisierung der Logik, in der Logisierung der Ethik. Nicht die Ethik allein, nicht die Logik allein bilden die ästhetische Vorbedingung; nur ihre Vereinigung kann die Voraussetzung ästhetischer Gebilde sein. Das wahre Kunstwerk muß beiden Bedingungen entsprechen, und nur darin kann es einseitig verfahren, daß der einen Richtung eine Präponderanz gegenüber der anderen zugebilligt wird: Vertreten müssen sie beide sein. Und diese Richtungen können nicht in momentanen stofflichen Erscheinungen zu Worte kommen, sonst wäre ja ihre Vereinigung, weil vom Stoffe gebändigt, vorübergehend. Nein, in ihrer methodischen Verfassung erheischen sie Beachtung. Wie ihre Methoden unendlichen Charakters sind, so kann auch ihre Vereinigung nur eine ewige sein. Und daß trotz der unendlichen Aufgabe ihrer Vereinigung in einem einzelnen ästhetischen Gebilde die Versöhnung zwischen Sollen und Sein vollzogen wird, ist das tiefste Geheimnis der Kunst, ist das Werk des Genies. Eine andere Frage ist, ob das Kunstwerk wirklich als ein adäquater Ausdruck des reinen Gefühls gelten kann. Welchen logischen Forderungen muß das reine Gefühl entsprechen, um das Kunstwerk als die konkrete Vereinigung zwischen Einzel- und Menschheitsich zu begründen? Denn an die Methode der Reinheit bleibt das Gefühl ebenso gebunden, wie die Logik und die Ethik. In der Ermittelung der Methode zeigt sich COHEN so selbständig und originell, daß wir ihn direkt als den Entdecker der Methode ansprechen müssen. Die Aufgabe war für ihn um so schwieriger, als er sich nicht wie in der Logik und Ethik auf wissenschaftliche Fakta berufen kann, da eine ästhetische Wissenschaft mit objektiver Gesetzmäßigkeit nicht nur nicht existiert, sondern auch nicht existieren darf. Bekundet sich doch das Wesen des Genies in der persönlichen Note seiner Eigengesetzlichkeit. Und dennoch soll bei Wahrung dieses Standpunktes eine gesetzmäßige Begründung des Gefühls stattfinden. Wie löst sich diese Antinomie? Es muß der Nachweis gelingen, daß die Urmethode der Logik und Ethik auch in der Lehre vom Gefühl zum erzeugenden Quell seiner Spezialschöpfungen wird. Und dieser Nachweis wird von COHEN

erbracht. Der Ursprung des reinen Denkens und Wollens liegt in der Antizipation, das heißt in dem kontinuierlichen Erzeugen von Denk- und Willensrealitäten. Die Kontinuität der Erzeugung, die fortschreitende Schöpfung, die Bewegung ist also ein Prius gegenüber dem Elemente, oder besser, in der Bewegung gelangt das Element oder die Mehrheit der Elemente zur Realität. Mithin ist die Bewegung der Urquell, der erzeugende Punkt des logisch-ethischen Bewußtseins. Aber auch für das Gefühl ist Bewegung der Ursprung, oder noch präziser: Das Gefühl ist selbst jener Urtyp der Bewegung, aus welcher Logik und Ethik entspringen. Schon ein Blick auf die Sinnesphysiologie bestätigt die Richtigkeit dieser Annahme. Gemeinhin wird die Temperaturempfindung als der Urakt der Eigenbewegung angesehen. Diese Eigenbewegung aber bildet keineswegs die Antwort auf einen das Nervensensorium treffenden Reiz. Vielmehr besteht das Charakteristische dieser Eigenbewegung darin, daß sie vor dem Eintreffen des Reizes bereits latent ist und in der Verarbeitung des Reizes, das heißt in der Empfindung, dem Urakte des Gefühls, nur jene Tätigkeit fortsetzt, die vor dem Entstehen des Reizes vorhanden war. Bildet aber die Bewegung ein apriorisches Element in der Empfindung, so muß auch die Empfindung als logisches Element aus der Bewegung stammen. Damit ist aber die Gleichung geschlossen: das Fühlen als Bewegung bildet den Ursprung des Denkens und implicite auch des Wollens.

Ist nun das Gefühl als der Urtyp der Bewegung erkannt, so kann auch seine methodische Homogenität mit den übrigen Bewußtseinsfunktionen als gesichert gelten. Worin aber besteht sein inhaltliches Spezifikum gegenüber den erwähnten Bewußtseinsarten? Als ein Urtyp des Bewußtseins muß es rein sein. Worin aber soll sich seine Reinheit, das heißt die selbständige Erzeugungsart seines Inhalts bewähren? Da es außer Logik und Ethik keinerlei Bewußtseinsinhalte gibt, so muß der Reinheitscharakter des Gefühls in der ewigen Vereinigung der beiden Arten seine einzige Aufgabe erblicken. Das Objekt dieser Vereinigung führt also seine Entstehung auf die Vereinigung der logischen und ethischen Gefühlsschwingungen zurück. Wenn sich aber gerade in diesem Konflux der Gefühlstöne die ganze Grundsubstanz des Individualsubjekts präsentiert, so ist das ästhetische Objekt die Urschöpfung des Subjekts, seine ureigenste Offenbarung, sein wahres und reinstes Selbst: Das individuelle Selbstgefühl erzeugt das ästhetische Gebilde, während das individuelle Selbstbewußtsein ein Erzeugnis des ethischen Allheitsselbst bedeutet.

Eine andere Frage ist die: Wie stellt sich diese subjektive Gefühlseinheit am objektivierten Gebilde dar? Welcher neue besondere Inhalt wird durch die Vereinigung der Logik und Ethik auf dem Grunde subjektiver Gefühlseinheit erreicht? Daß wir bei der Schöpfung eines solchen Gebildes nur an den Menschen, als den Träger logisch-ethischer Funktionen denken, erhellt ohne weiteres. Aber was für ein Mensch soll dies sein? Welcher Zeit, welchem Orte, welchem Typus, welchem Stamme, welcher Kultur soll er angehören? Jede Bestimmung wäre ein Verstoß gegen die Forderung der ethischen Allheit, die eine Komponente jener Vereinigung bildet. Also muß es der Mensch an sich, die Idee des Menschen sein, die dem Künstler als Aufgabe voranleuchtet. Und die Darstellung der Idee kann nur in negativer Form erfolgen. Frei muß der Mensch von allem Zeitlichen und Transitorischen sein: in seiner Nacktheit bildet er den ewigen Vorwurf der bildenden Kunst — sonst könnten nicht die Griechen als unsere ewigen Lehrmeister für künstlerische Gestaltung gelten. Bei ihnen aber können wir auch die Motive erkennen, die den Künstler beseelten. Das zentrale Motiv bildet für sie der Eros als die Liebe zur Einheit der Kultur, zur Einheit des Bewußtseins, zur Einheit des Menschen. So müssen wir denn auch jenen Konflux der Gefühlsschwingungen, der sich zum künstlerischen Gestaltungsmotiv objektiviert, als Liebe charakterisieren, und der nackte Körper bildet das Organ und Werkzeug, durch welches sich die Liebe aktiviert. Dem rein nackten Körper haucht die Liebe die göttliche Seele ein und erhebt ihn zum Gotte, derweil sie ihn zum Menschen erhebt. Dieses Hinaufpotenzieren des Natürlichen zum Sittlich-Göttlichen, diese Verklärung des Natürlichen im Menschen zur Höhe der Menschheit ist der höchsten Liebe Werk, ist die reinste adäquate Schöpfung der Gefühlseinheit, ist Urtat des Bewußtseins, dessen abschließende Vollendung das reine Gefühl bedingt.

Unwillkürlich vernehmen wir hier den Einwand: Ist dies nicht Religion? Hat nicht das paulinische und johanneische Christentum in der Liebe die Summe aller Religion erkannt? Bildet dann nicht doch die Religion in der Liebe den Grundbegriff der Kunst? Und läßt sich nicht auch dadurch die kunstfeindliche Haltung des Judentums verstehen?

Die Fragen erfordern eingehende Behandlung. Bevor wir jedoch die Prioritätsfrage stellen, müssen wir die Frage der Identität untersuchen: Ist wirklich die Liebe der Religion mit der Liebe der Kunst identisch? Was versteht die Religion unter Liebe? Gehen

wir von der Tatsache aus, daß die göttlichen Attribute nur eine Hypostase ethisch-logischer Relationen bilden, so muß in dem Satze: Gott ist die Liebe — der Liebe selbst der höchste Rang unter den göttlichen Eigenschaften zugesprochen werden. Wie verhält sich jedoch die Liebe — rein ethisch betrachtet — zu den übrigen sittlichen Forderungen? Sie ist zweifellos überhaupt keine sittliche Forderung, sondern nur ein Weg zur Erfüllung der Forderung, das heißt doch nichts anderes als die vom Gefühl beflügelte Tendenz der Vereinigung zwischen Logik und Ethik, wie wir sie als das Fundament der Ästhetik kennen lernten. Demnach ist ihre ethische Bedeutung von der Lösung der Frage abhängig: Inwieweit trägt die Liebe in ihrer Tendenz der Erfüllung ethischer Forderungen dem Allheitscharakter der Ethik Rechnung? Von der ästhetischen Liebe wissen wir ja, daß sie nur dann als rein gelten kann, wenn die Ethik in ihrem unendlichen Allheitscharakter als Vorbedingung berücksichtigt wird. Wie steht es also mit der religiösen Liebe in bezug auf ihr Verhältnis zur Ethik? Der Universalismus der Propheten kann nicht mehr bestritten werden. Demnach muß auch die Liebe des prophetischen Gottes universalistisch sein.

Wenn wir deshalb die Ethik neben der Logik als Vorbedingung der Ästhetik fordern, so könnten wir ruhig Ethik durch prophetisches Judentum ersetzen. Freilich dürfen wir nicht übersehen, daß wir im prophetischen Judentume keine logisch fundierte, sondern nur eine intuitiv erfaßte Ethik vor uns haben, die erst durch systematische Idealisierung auf die Stufe einer ästhetischen Vorbedingung erhoben werden kann. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß die prophetische Ethik inhaltlich mit der wissenschaftlichen übereinstimmt. Andererseits bleibt gerade durch den strengen Transzendenzcharakter des prophetischen Gottesbegriffes eine Relativierung der Ethik ausgeschlossen. Freilich bildet der Messiasgedanke nur einen Begriff, keine Idee. Freilich wird hierdurch die messianische Zeit Wirklichkeit auf Erden. Aber diese Zeit wird derartig in unbestimmte Fernen gerückt, daß der Unendlichkeitscharakter der Ethik kaum dadurch betroffen wird. So konnte Michelangelo in den von prophetischem Geiste getragenen und durchwirkten Gestalten des Alten Testaments diejenige ethische Vorbedingung erblicken, die für die klassische Kunst für alle Zeiten verbindlich ist.

Im Neuen Testamente muß jedoch der Universalitätscharakter der Liebe schon deshalb getrübt bleiben, weil die Einheit der von der Liebe verwirklichten Ethik durch die singuläre Gestalt Jesu unter-

bunden ist. Nur nach seiner Prophetisierung kann auch das Christentum als Vorbedingung der reinen Ästhetik in Betracht kommen. Man wird dagegen nicht einwenden dürfen, daß gerade die Gestalten des Neuen Testaments die unerschöpfliche Motivquelle für die klassische Kunst darstellen. Denn gerade hier zeigt es sich, daß die Höhe und Originalität der Kunst erst nach der Humanisierung und Prophetisierung der neutestamentlichen Dogmen und Gestalten hervortritt. Was uns gerade bei dem ästhetischen Erleben so tief ergreift — das ist das Ewig-Menschliche, das Prophetische, mit welchem ein Lionardo, ein Raffael die neutestamentlichen Motive interpretiert. Überall tritt uns die Liebe als Güte, als vollendete Humanität sieghaft entgegen — sieghaft, weil sie gerade eine Überwindung des Konfessionellen und Partikularistischen predigt. Nicht das Göttliche wird erniedrigt, sondern das Menschliche wird erhöht, reicht bis an die Gottheit heran. Diese Sehnsucht nach Erhöhung des Menschlichen, diese tiefe und reine Liebe zum Menschen in seiner physisch-ethischen Dualität, dieses Streben nach der Begründung der menschlichen Einheit als des göttlichen Ebenbildes — wo drückt es sich reiner und schöner aus als in der biblischen Lyrik, in den Psalmen, die — wie COHEN noch besonders hervorhebt — als bestimmend und orientierend für die Lyrik GOETHEs bezeichnet werden müssen! Und dennoch die Abneigung des Judentums gegen die bildende Kunst? Sie läßt sich nur aus jener mangelhaften philosophischen Einsicht erklären, die an Stelle der reinen Ästhetik die empirische setzt, in welcher nicht die zu erstrebende Vollendung des Menschen, sondern seine empirisch bedingte Gegebenheit den künstlerischen Vorwurf bildet.

So ist es denn COHEN gelungen, auch in jener Bewußtseinsfunktion, die einen unversöhnlichen Gegensatz zum Judentume zu bilden scheint, eine neue Quelle zur Verherrlichung und philosophischen Begründung zu entdecken. Diese Universalität der kulturellen Rechtfertigung ist bis jetzt noch von keinem philosophischen Interpreten versucht, noch viel weniger verwirklicht worden. Und weshalb? Weil noch keiner so wie COHEN mit jener Stimmung an das Judentum herantrat, die den wahren Künstler für seine Schöpferkraft legitimiert. Es ist jene tiefe, unsagbare Liebe, die sich nicht rezeptiv gegenüber ihrem Objekte verhält, die es vielmehr in seiner ewigen Umschöpfung und Umgießung neu erzeugend auf immer höhere Stufen der Vollendung bringt.

Die Autonomie der Sittlichkeit im jüdischen Schrifttum.

Von FELIX PERLES-Königsberg.

Der verehrte Meister, dem diese Festschrift gewidmet ist, hat schon zu wiederholten Malen[1] den Begriff der Autonomie der Sittlichkeit erklärt und dabei gezeigt, daß dieser Begriff wie der Religion überhaupt so auch der jüdischen Religion fremd sei und ihr innerlich widerstrebe. So deckte er auch den Grundirrtum von LAZARUS' Ethik des Judentums auf, in der die Autonomie als Prinzip der jüdischen Ethik hingestellt ist.

So unumstößlich nun die Tatsache ist, daß das Judentum in allen Phasen seiner Entwicklung sich zur Heteronomie bekannte, und so sicher die jüdische Anschauung am prägnantesten zum Ausdruck kommt in dem Satz: „Höher steht der, der auf Befehl handelt, als der, der nicht auf Befehl handelt",[2] finden sich doch im jüdischen Schrifttum verschiedene Stellen, an denen die Erkenntnis von der Autonomie der Sittlichkeit blitzartig aufleuchtet.

Im folgenden seien diese Stellen mitgeteilt und auf ihren Ursprung geprüft, und zugleich sei zu erklären versucht, wieso die Schriftgelehrten, in deren Munde die betreffenden Aussprüche vorkommen, den innern Widerspruch übersehen konnten, in dem sie zur jüdischen Lehre stehen.

An einer zweimal[3] vorkommenden Midraschstelle heißt es von den Frommen der vormosaischen Zeit: „Als die Thora noch nicht

---

[1] Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. XLIII (1899) 396ff. 438. — Gedenkbuch zur Erinnerung an DAVID KAUFMANN 675ff. — Ethik des reinen Willens 321ff.

[2] b Kidduschin 31[a] und Parallelen גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה.

[3] Wajikra Rabba 2, 10. Elia Rabba cap. 7 (ed. FRIEDMANN S. 35) עד שלא ניתנה תורה להם והם עשו אותה מאליהן.

gegeben war, hielten sie dieselbe von selbst." Die oft angeführte Mischnastelle[1]: „Wir finden, daß unser Stammvater Abraham die ganze Thora hielt, als sie noch nicht gegeben war", entbehrt des charakteristischen Zusatzes „von selbst" und wurde auch schon von den Alten nicht im Sinne der Autonomie verstanden, sondern als ob Gott ihm persönlich schon die Thora offenbart hätte. Denn die in der Mischna herangezogene Schriftstelle Genesis 26, 5 ist in der Tosephta[2] direkt erklärt: „das lehrt, daß ihm schon die Worte der Thora und die Worte der Schriftgelehrten offenbart waren." Bekanntlich ist dieser Gedanke dann noch vergröbert worden, indem man erklärte, daß Abraham schon alle späteren Vorschriften des Kultus und Ritus gehalten habe.[3]

An zwei anderen Stellen wird der Doppelsinn des hebräischen Verbums עשה dazu benützt, um die Autonomie selbst in den Bibeltext hineinzudeuten. Die eine Stelle lautet:[4] „Wenn ihr die Thora beobachtet, so rechne ich es euch an, als ob ihr sie gemacht hättet." Auffallenderweise nimmt LAZARUS, wo er von der Autonomie spricht[5], nicht auf diese klare Formulierung des Gedankens Bezug, sondern auf die dort unmittelbar folgende: „Wenn ihr die Thora beobachtet, so rechne ich es euch an, als ob ihr euch selbst geschaffen hättet" (כאלו עשיתם עצמכם). Die andere Stelle lautet:[6] „Jeder, der die Thora hält und wahrhaftig erfüllt, hat gleichsam sie selbst eingesetzt und am Berge Sinai gegeben." Auch diese wichtige Stelle ist Lazarus entgangen, trotzdem er a. a. O. auf die dort folgende andere Deutung des Verses hinweist: „Wer die Thora wahrhaftig erfüllt, dem wird es so angerechnet, als ob er sich selbst geschaffen hätte."[7]

In der pseudepigraphischen Literatur findet sich auch eine Stelle, die sich mit der oben an erster Stelle angeführten eng berührt:[8] „Denn zu jener Zeit (d. h. im Zeitalter der Patriarchen) war das

---

[1] Kidduschin 4, 14 Ende מצינו שעשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא נתנה.

[2] Kidd. 5, 20 מלמד שנגלו לו דברי תורה ודברי סופרים.

[3] Bereschith Rabba 64, 4 (zu Gen 26, 4) und Parallelen.

[4] Wajikra Rabba 35, 7 (zu Lev 26, 3) ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם א"ר חמא ב"ר חנינא אם שמרתם את התורה הריני מעלה עליכם כאילו אתם עשיתם אותם vgl. die ähnliche Deutung von Deut 29, 8 durch Eleazar (ben Pedath) b. Sanhedrin 99[b].

[5] Ethik des Judentums I 124 § 122.

[6] Tanchuma כי תבא (zu Deut 26, 16) ושמרת ועשית אותם כל המקיים את התורה ועושה אותה לאמתה כאלו הוא תקנה ונתנה מהר סיני.

[7] אמר ר' יוחנן כל העושה תורה לאמתה מעלה עליו הכתוב כאלו הוא עשה את עצמו.

[8] Syrische Baruchapokalypse (KAUTZSCH, Pseudepigraphen 434) 57, 2.

Gesetz ungeschrieben bei ihnen allgemein bekannt, und die Werke der Gebote wurden damals vollbracht".

Wichtig ist auch die schon im Sifra[1] vorliegende Unterscheidung von משפטים und חקות, wonach erstere solche Vorschriften bezeichnen, die, wenn sie nicht geschrieben ständen, hätten geschrieben werden müssen, d. h. die Gesetze des Rechts und der Moral, im Gegensatz zu den rituellen Vorschriften, bei denen kein anderer Verpflichtungsgrund als das Machtgebot Gottes bestehe.

Endlich ist noch der Begriff des דבר המסור ללב[2] zu erwähnen, der ebenfalls eine nicht von außen gebotene, sondern vom eigenen Gewissen diktierte Sittlichkeit bezeichnet. Handelt es sich aber in der eben besprochenen Sifrastelle um solche Gesetze, die auch ungeschrieben Geltung beanspruchen, so werden mit דבר המסור ללב solche Pflichten bezeichnet, die gar nicht schriftlich fixiert werden können und sich jeder Kodifizierung entziehen, also kantisch gesprochen, Moralität im Gegensatze zu Legalität.

Sind all diese Aussprüche bezw. Begriffe auf dem Boden des palästinischen Judentums entsprungen, oder sind sie von außen hineingetragen worden? Wenn es schon aus innern Gründen wahrscheinlich ist, daß wir hier vor einem exotischen in den Garten der Haggada verpflanzten Gewächs stehen, sprechen noch mehr äußere Gründe für diese Annahme. Denn die beiden oben angeführten Stellen aus der Baruchapokalypse und aus dem Sifra zeigen deutlich den Einfluß der griechischen Anschauung von den *ἄγραφοι νόμοι*.[3]

Diesen Begriff haben die Juden, wie sogleich nachgewiesen werden soll, durch die Vermittlung von PHILO erhalten, dessen Spuren im palästinensischen Schrifttum sich durchaus nicht auf die Lehre vom *λόγος* und einige kosmogonische Anschauungen beschränken. Philo bezeichnet seine Schrift über Abraham schon in der Überschrift direkt als „das erste Buch der ungeschriebenen Gesetze" (*νόμων ἀγράφων τὸ πρῶτον*), und daß er selber diesen Begriff der

---

[1] ed. WEISS 86[a] (zu Lev 18, 4) את משפטי תעשו אלה הדברים הכתובים בתורה שאלו לא נכתבו בדין היה לכתבן כגון הגזלות והעריות ועבודת אלילים וקללת השם ושפיכות דמים שאלו לא נכתבו בדין היה לכתבן וכו' vgl. LAZARUS a. a. O. 91—92, wo indes nur Joma 67[b] als Quelle angeführt ist.

[2] LAZARUS 400 No. 23; PERLES, Boussets Rel. d. Judent. . . kritisch untersucht 49; 76 Anm. 1; 81.

[3] Vgl. RUDOLF HIRZEL *Ἄγραφος νόμος* in den Abhandlungen der kgl. sächs. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., Bd. 20 (1903) No. I S. 3—98.

griechischen Philosophie entlehnt hat, kann nach HIRZELS[1] Untersuchungen nicht mehr zweifelhaft sein.

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit führe ich folgende Stellen an, an denen Philo ähnlich wie in den oben mitgeteilten rabbinischen Aussprüchen die Patriarchen als Verkörperung der ungeschriebenen Gesetze hinstellt und die sittliche Überlegenheit einer derartigen Pflichterfüllung gegenüber dem bloßen Gehorsam vor geschriebenen Gesetzen rühmt.

De Abrahamo 1:[2] „Denn die beseelten und vernünftigen Gesetze sind in jenen Männern verkörpert, die er aus zwei Gründen verherrlicht hat: weil er erstens zeigen wollte, daß die gegebenen Verordnungen der Natur nicht widerstreben, zweitens, daß es denen, die nur wollen, nicht viel Mühe machen kann, nach den gegebenen Gesetzen zu leben, da die Früheren, bevor noch etwas von den besonderen Gesetzen aufgezeichnet war, leicht und gern nach der ungeschriebenen Gesetzgebung gelebt haben, so daß man wohl sagen muß, daß die gegebenen Gesetze nichts als ein Kommentar zum Leben der Alten sind, die uns ihre Werke und Reden künden. Denn ohne Zöglinge und Schüler von irgend jemand gewesen zu sein und ohne daß sie von Lehrern darüber belehrt waren, was man tun und reden müsse, sind sie aus eigenem Antrieb und eigener Erkenntnis (*αὐτήκοοι καὶ αὐτομαθεῖς*) ihrer Natur liebevoll gefolgt, und da sie der Meinung waren, daß die Natur selbst die älteste Satzung sei, wie sie es ja auch tatsächlich ist, waren sie ihr ganzes Leben gesetzestreu."[3]

De iustitia 3:[4] „Wer den geschriebenen Gesetzen Gehorsam leistet, verdient nicht unbedingt Lob, da er nur durch Zwang und Furcht vor Strafe erzogen wird. Wer dagegen an den ungeschriebenen festhält, ist preiswürdig, da er seine Tugend als etwas freiwilliges erweist." Der oben angeführte Satz גדול מצווה ועושה klingt wie ein Protest gegen die hier formulierte Anschauung.

---

[1] a. a. O. 16—18 vgl. auch J. HEINEMANN (zu Philo über die Einzelgesetze, Buch IV § 149) in L. COHN die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung II 289 Anm. 1.

[2] MANGEY II, 2. COHN § 5—6. *Οἱ γὰρ ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι κτλ.* Die oben gegebene Übersetzung der Stellen stammt mit geringen Abweichungen aus dem oben angeführten Werk von L. COHN.

[3] Vgl. über die Stelle TREITEL in Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. LIII (1909) 42.

[4] M II, 361. C § 150 *ὁ μὲν γὰρ τοῖς ἀναγραφεῖσι νόμοις πειθαρχῶν κτλ.*

ibid. 9:[1] „Das selbstgebotene Rechttun ist überall wertvoller als das erzwungene." Dieser Satz erinnert an die schon im Sifrē[2] belegte rabbinische Lehre, daß der aus Liebe Handelnde höher stehe als der aus Furcht Handelnde. Doch scheint in Philos Worten insofern noch mehr zu liegen, als er die Autonomie der Sittlichkeit meint (*αὐτοκέλευστον*), während die Rabbinen nur den freudigen Gehorsam gegen Gottes Gebot fordern.

De humanitate 9, Ende:[3] Weil diese nun nicht aus freien Stücken die Tugend geübt haben, erzieht er sie wider ihren Willen und bringt sie zu Vernunft durch heilige Gesetze, denen das Tugendhafte freiwillig, das Schlechte widerwillig gehorcht."

Diese Stellen, die ganz in den Rahmen der philonischen Ideenwelt passen, sind nun auf einem heute freilich kaum mehr zu ermittelnden Wege zur Kenntnis der Rabbinen gelangt, und ihre Aufpfropfung auf den Baum des Judentums erfolgte wie so häufig in ähnlichen Fällen mit Hilfe der haggadischen Exegese.

Es läßt sich übrigens unschwer erklären, wieso die Rabbinen sich des Widerspruchs zwischen Philos Lehre von der Autonomie der Sittlichkeit und der jüdischen Anschauung von Gott als dem alleinigen Gesetzgeber nicht bewußt geworden sind. Gott ist im Judentum nicht nur der Gesetzgeber, sondern auch das ideale Vorbild der Sittlichkeit, der selbst die Tugenden übt, die er vom Menschen fordert.[4] Er ist also sein eigener Gesetzgeber, oder wie SAMUEL HIRSCH es ausdrückt:[5] „Gott ist absolut frei, und die Ebenbildlichkeit des Menschen ist eben dies, daß Gott auch den Menschen frei will. Der Mensch soll seinem Wesen gemäß leben; dann lebt er dem Schöpfer seines Wesens gemäß, und so ist er religiös und frei." Obgleich nun die Begriffe Freiheit und Autonomie nicht verwechselt werden dürfen,[6] kann man doch jedenfalls mit dem gleichen

---

[1] M II, 368. C § 193 *τοῦ γὰρ μετ' ἀνάγκης τὸ αὐτοκέλευστον κατόρθωμα τιμιώτερον πανταχοῦ.*

[2] Zu Deut 6, 5 (ed. Friedmann 73[a]).

[3] M II, 391. C § 94 *οὕς, ἐπειδὴ γνώμαις ἑκουσίαις κτλ.*

[4] Vgl. namentlich Jeremia 9, 23 und die treffenden Ausführungen von L. LAZARUS, Zur Charakteristik der talmudischen Ethik (Breslau 1877) 7, wo namentlich der Hinweis auf הדבק במדותיו של הקב"ה (statt des zu erwartenden במצותיו) Beachtung verdient.

[5] Die Religionsphilosophie der Juden S. 33. Mir nur bekannt aus dem Zitat bei STEINTHAL, Über Juden und Judentum 201.

[6] Siehe COHEN, Gedenkbuch Kaufmann 677ff.

Rechte sagen: Gott ist autonom, also muß auch der Mensch, der in sittlicher Beziehung sein Ebenbild darstellen soll, autonom sein. Und wenn die Autonomie, wie COHEN sagt,[1] nur fordert, daß wir die Ethik selbst entdecken müssen, mußte den Rabbinen diese Forderung sehr harmlos klingen und konnten sie nicht ahnen, daß sie in ihren letzten Konsequenzen der Religion geradezu den Boden unter den Füßen entzieht. Sie begriffen noch nicht den tiefen Sinn der Autonomie, wie er erst durch KANT in seiner ganzen Bedeutung erfaßt und systematisch entwickelt wurde, und glaubten daher, jenen Gedanken Philos unbedenklich herübernehmen zu dürfen, ohne damit von den Bahnen jüdischen Denkens sich zu entfernen.

---

[1] a. a. O. 682.

Philos Lehre vom Eid.

Eine quellenkritische Untersuchung.

Von Dr. J. HEINEMANN-Frankfurt a. M.

Quellenuntersuchungen zu Philo von Alexandrien besitzen wir aus der Feder von Theologen, denen meist der volle Überblick über das philologische Material mangelt, und von Philologen, denen die Literatur des Spätjudentums fern liegt. Darunter hat die Kritik der zahlreichen Partien gelitten, in denen Philo jüdische und griechische Quellen verwertet; und hieraus erklärt sich wieder die Unklarheit, die über das hellenistische und das rabbinische Element in Philos Bildung herrscht. Ich hoffe, auf diese Probleme in größerem Zusammenhange zurückzukommen, und möchte hier nur an einem besonders lehrreichen Stücke zu zeigen versuchen, wie eng sich die verschiedenen Bestandteile seiner Bildung verschlingen, und daß aus ihrer Auflösung der Philologe wie der Theologe lernen kann.

Über den Eid spricht sich Philo am ausführlichsten im Anfang des zweiten Buches De specialibus legibus (§§ 2—38 COHN) aus, im Anschluß an das Verbot des Dekalogs, den Namen Gottes ἐπὶ ματαίῳ zu gebrauchen, unter welches nach ihm, wie nach Josephus und der rabbinischen Überlieferung, jedes mißbräuchliche, also auch jedes unnütze Schwören fällt. Er redet zunächst vom assertorischen Eid (§§ 2—8), der vermieden oder doch umschrieben werden solle; dann von Gelübden (§§ 9—31), die im allgemeinen streng einzuhalten sind, soweit sie nicht gegen Recht und Sitte verstoßen oder von Frauen ohne Einverständnis der Ehemänner übernommen sind; in diesen Teil ist eine Abschweifung über den assertorischen Eid § 11 und Bemerkungen über die Strafe der Meineidigen eingeschaltet[1].

[1] Wegen der Anordnung der Unterteile vgl. die Anm. zu § 26 in meiner Übersetzung der Schrift de spec. leg. (= Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur in deutscher Übersetzung, herausgegeben von COHN, II. Band).

Ein Anhang enthält Bestimmungen über Dedikationen an den Tempel (§§ 32—38).

Die Prüfung der Herkunft seiner Angaben, soweit sie nicht ausdrücklich auf die Bibel zurückgeführt werden, wird mit der Definition des Eides beginnen müssen. Nach § 10 ist ὅρκος οὐδὲν ἄλλο ἢ μαρτυρία θεοῦ περὶ πράγματος ἀμφισβητουμένου; ebenso de sacr. Ab. § 91, de plant. § 82, de decal. § 86, und Leg. all. III § 205 φασὶ ... ὅρκον εἶναι μαρτυρίαν θεοῦ περὶ πράγματος ἀμφισβητουμένου. Letztere Stelle zeigt, was man auch ohnehin annehmen dürfte, daß Philo die Definition nicht aufgebracht, sondern übernommen hat — aber woher? Kaum aus dem Judentum: denn die Mischna neigt nicht zu streng wissenschaftlichen Definitionen. Also schöpft Philo wohl aus griechischer Quelle, und zwar wahrscheinlich aus stoischer. Von den Schulhäuptern sind uns zwar weder Definitionen noch Äußerungen, die auf solche schließen lassen, unmittelbar überliefert. Dagegen findet sich das Eigentümliche der philonischen Definition, die Anrufung Gottes als Zeugen, auch bei Cicero de officiis III § 104: est ius iurandum affirmatio religiosa; quod autem affirmate quasi deo teste promiseris, id tenendum est. Wie überhaupt in den Offizien, bewegt sich Cicero auch an dieser Stelle ganz in stoischem Fahrwasser: vgl. den folgenden § 105: ⟨dolere⟩ ne malum quidem esse maxima auctoritate philosophi affirmant. Es ist wohl auch nicht zufällig, daß der Stoiker Marc Aurel (3, 5) mahnt, das Gute zu tun — μήτε ὅρκου δεόμενος μήτε ἀνθρώπου τινὸς μάρτυρος: auch hier scheint der Gedanke vorzuschweben, daß im Eid Gott als Zeuge angerufen wird. Endlich spricht für unsere Vermutung, daß Philo gerade Definitionen mit Vorliebe der Stoa entnimmt.[1]

Wie steht aber Philo zu der Frage nach der Berechtigung des Eides?

Nach der vortrefflichen Schrift HIRZELs über den Eid (S. 109ff.) soll die religiöse Erwägung, daß der Mensch in seiner Schwäche unfähig sei, „das zu leisten, was den Zweck des Eides ausmachte", im Judentum und Christentum zur grundsätzlichen Verwerfung des Eides geführt haben; ebenso freilich, wie das Christentum den Standpunkt

---

[1] Vgl. die Definition der species (de provid. § 58, ARNIM VStF. II 86), des Körpers (de op. § 36 = II 358 Arn.), der Zeit (de op. § 26 = II 358 Arn.; vgl. auch Chrysipp fg. 509), der Tugend als Lebenskunst (Leg. all. I § 57 = III 202 Arn.); ferner (bei ARNIM nicht notiert) de spec. leg. II § 185 die Freude als ψυχῆς εὔλογος ἔπαρσις, vgl. Diog. La. VII 116; de spec. leg. IV § 149 u. ö. die Sitten als ἄγραφοι νόμοι: vgl. HIRZEL, ἄγραφος νόμος, S. 27.

der Bergpredigt nicht beibehielt, soll auch Philo, der „die jüdische Anschauung repräsentieren mag“ (S. 110), den Eid nicht immer mit gleicher Entschiedenheit ablehnen.

Beide Behauptungen scheinen mir unrichtig. Weder schwankt Philo[1] noch gibt er jüdische Anschauungen wieder.

Am klarsten spricht er sich Über den Dekalog § 84 aus. Am besten ist, nicht zu schwören; als Zweitbestes gilt, richtig zu schwören; als Schlimmstes (§ 86) der Meineid. Daher soll man den Eid zu vermeiden suchen und nur εἴ τις ἀνάγκη βιάζοιτο mit größter Vorsicht schwören (§ 85). — Ebenso Über die Spezialgesetze II 2ff.: Eigentlich sollte das Wort des Weisen dieselbe Zuverlässigkeit haben wie ein Eid. Man schwöre also nur εἰ βιάζοιντο αἱ χρεῖαι (= ἐκβιασθείς § 9), und auch dann bei den Eltern oder den Elementen (darüber später), aber μὴ εὐθύς (§ 5) nicht ohne weiteres bei Gott. Jedenfalls ist also das leichtfertige Verfahren der meisten Menschen unbedingt zu verwerfen und der Eid unter allen Umständen zu halten. — Schärfer soll sich Philo nach HIRZEL a. a. O. leg. all. III § 207 aussprechen, wenn er meint, ἀσεβεῖς ἂν νομισθεῖεν οἱ φάσκοντες ὀμνύναι κατὰ θεοῦ. Aber auch hier ist nicht jeder Schwur verworfen, sondern nur der Schwur bei Gott. Auf den Einwand, wie Gott schwören und sich damit selbst als Zeugen benennen könne, antwortet Philo, indem er den Spieß umkehrt: nur Gott kann bei sich schwören, da nur er sich erkennt; wir Menschen aber können nach dem Buchstaben von Deut 6, 13 = 10, 20 höchstens bei seinem Namen (θεός und κύριος) schwören, da sein Wesen uns unerkennbar ist (§ 208); nicht im Schwören, sondern in dem Anspruch darauf, bei Gott schwören, das heißt ihn erkennen zu können, liegt die Gottlosigkeit. Von völliger Verwerfung jeden Eides kann schon mit Rücksicht auf die zitierten Bibelstellen keine Rede sein, welche den Schwur auch nach Philos Auffassung gestatten.

Aber schon mit dieser eingeschränkten Mißbilligung des Eides, wie sie in den Schriften über den Dekalog und über die Spezialgesetze zu Tage tritt, stellt sich Philo in Gegensatz zur jüdischen Anschauung. Dt 6, 13 = 10, 20 wird der Eid mindestens gebilligt; anderwärts, z. B. Ex 22, 7. 10, wird er vorgeschrieben, wie Philo de spec. leg. IV § 36 ganz richtig angibt, ohne den Widerspruch gegen seine Schwurtheorie zu fühlen. Patriarchen und Propheten schwören oft. Und die Rabbinen

---

[1] Soweit es sich um den — von HIRZEL allein hier berücksichtigten — assertorischen Eid handelt. Über Gelübde s. unten.

haben zwar vor leichtfertigen Schwüren im Privatleben gewarnt, aber den Gerichtseid nicht nur in den von der Bibel vorgesehenen Fällen beibehalten, sondern in einer Anzahl weiterer Fälle neu angeordnet[1]. Die Verwerfung des Eides durch die Essäer und in der Bergpredigt beweist nichts für die jüdische Volksanschauung; vielmehr scheint aus der Bergpredigt eher hervorzugehen, daß die Warnungen der Rabbinen vor leichtfertigem Schwören sehr angebracht waren.

Auch die Mißbilligung des Eides muß also, wie vermutlich die Definition, aus griechischer Quelle stammen; ihr Nachweis wird durch das von HIRZEL gesammelte Material sehr leicht. Nicht selten empfand man in Griechenland den Eid als eine Entwürdigung des freien Mannes: Zeus nickt nur (HIRZEL S. 122); von Neoptolemos wird kein Eid, sondern nur ein Handschlag verlangt (Soph. Phil. 811 ff.); Quintilian IX 2, 98 meint: iurare nisi necesse est gravi viro parum convenit. Auch nach Kaiser Marcus (3, 5) soll man des Eides nicht bedürfen, nach Epiktet (Ench. 33, 5) ihn möglichst ablehnen: er hat also als eine Herabwürdigung des Weisen gegolten. Und nun beachte man, daß Philo de spec. leg. II § 2 die Verwerfung des Eides aus der Natur des *σπουδαῖος*, also des stoischen Weisen, folgert, dessen Wort schon die Festigkeit des Eides habe: offenbar schöpft er also wieder aus der Stoa. Ja, auch hier zeigt sich die von den Stoikern gern betonte Übereinstimmung zwischen den Eigenschaften Gottes und denen des Weisen, der ja „dem Zeus nicht nachsteht“: auch Gottes *λόγοι* sind *ὅρκοι* nach spec. leg. II § 13, leg. all. III § 204, de sacr. Ab. § 93. — Ebenso wie diese Ableitung aus dem Wesen des *σπουδαῖος* beruht der Glaube an die Unerkennbarkeit Gottes (leg. all. III § 206) auf griechischer, wenn auch nicht gerade auf stoischer Spekulation. — Endlich zeigen die de spec. leg. II § 2 ff. vorgeschlagenen Ersatzformeln griechischen Ursprung. Nur den Schwur bei den Eltern hat er aus Gen 31, 53, wo Jakob „bei der Furcht seines Vaters Isaak“ schwört und Philo den gen. subj. für einen gen. obj. hält. Dagegen findet sich der Rat einen sogenannten elliptischen Eid zu schwören, auch bei schol. Aristoph. Frösche 1374 und Suidas s. v. *μὰ τόν*: *ἐλλειπτικῶς ὀμνύει. καὶ οὕτως ἔθος ἐστὶ τοῖς ἀρχαίοις ἐνίοτε μὴ προστιθέναι τὸν θεόν· εἰώθεσαν δὲ τοῖς τοιούτοις ὅρκοις χρῆσθαι ἐπευφημιζόμενοι, ὥστε εἰπεῖν μὲν μὰ τόν, ὄνομα δὲ μὴ προσθεῖναι.* Die Sitte ist also griechisch, zumal sich ein „Eid beim ...“

---

[1] Vgl. FRANKEL, der gerichtliche Beweis, S. 305 ff.

auf hebräisch kaum formulieren ließe. — Auch für den dritten Vorschlag, bei den Himmelskörpern zu schwören, beruft sich Philo nicht auf Bibelstellen, wie Dt 32, 1, die ja auch etwas anders gemeint sind; ihm schweben vielmehr die sogenannten Eide des Rhadamanthys (HIRZEL S. 96ff.) „beim Hund, bei der Gans und ähnliche" vor oder auch Eide bei den Elementen, wie sie bei den Pythagoreern üblich waren (DIELS, Elementum S. 48); daß er gerade die Himmelskörper als Ersatz für Gott vorschlägt, erklärt sich aus deren Auffassung als *θεοὶ ὁρατοί* (nach Plato, Tim. 40d).

Die Mißbilligung des assertorischen Eides nebst den Versuchen seiner Umschreibung ist also im Gegensatz zur jüdischen Anschauung aus griechischen Quellen geschöpft.

Eine Klassifikation der Eide in assertorische und promissorische kennt die alte Mischna Schebuoth 3, 1[1]; sie fehlt im klassischen Altertum, in der Bergpredigt und bei Philo. Er redet de spec. leg. II § 9 vom Gelübde, § 11 vom Gerichtseid, § 12 vom Gelübde, ohne das Schwanken zu spüren. Natürlich ist aber eine gesonderte quellenkritische Behandlung seiner Lehre vom promissorischen Eid erforderlich.

Seine Beispiele für diese Art von Eiden sind eigentümlich gewählt. Von Verpflichtungen gegen den Tempel, dergleichen auch in Griechenland häufig waren, spricht er nur gelegentlich (§ 12, 32ff.); Verträge, die in Griechenland gern beschworen wurden, eidliche Versprechungen an andere, wie sie in den Officien so oft besprochen werden, oder Beamteneide kommen gar nicht vor. Er denkt vorwiegend an Gelübde, deren Einhaltung in keines anderen Interesse liegt: nichts mit dem und dem zu schaffen haben zu wollen, luxuriös zu leben, keinen Wein zu trinken und dergleichen; und zwar auch an solche, die nicht beschworen sind, also streng genommen nicht als *ὅρκοι* gelten können. Solche Gelübde sind in Griechenland höchst selten: HIRZEL S. 215 erwähnt den Schwur der Phokäer, nicht in die Heimat zurückzukehren; man könnte an den Racheeid des Achill oder an Amphitryons Vorsatz erinnern, sich vor Erfüllung der Pflicht der Blutrache der Liebe zu enthalten. Um so häufiger sind sie in der Mischna, die unter einer *schebuah* einen assertorischen oder einen Gelöbniseid versteht, dagegen im allgemeinen nicht an Verträge denkt und Beamteneide nicht kennt. Anscheinend hat man solche Gelübde so oft

[1] „Es gibt vier Arten von Schwüren: [den Schwur], daß ich essen werde oder nicht, gegessen habe oder nicht."

beschworen, daß Philo sie a potiori ὅρκοι nennen oder doch dem Begriffe des Eides subsumieren kann. Jedenfalls wird die Annahme, daß Philo die Lehre vom promissorischen Eid aus jüdischen Quellen schöpft, durch seine Behandlung bestätigt.

Philo scheidet § 9—12 zwischen frommen, übereilten und unsittlichen Gelübden; erstere muß man nicht nur halten, sie erscheinen ihm offenbar als lobenswert. „Was kann es schöneres geben als wahrhaft zu sein und dazu Gott als Zeugen zu haben!" (§ 10). Das stimmt schlecht zu der Mißbilligung jedes Eides, die der Schüler der Stoa von dem σπουδαῖος erwartete. Und es widerspricht freilich auch dem Standpunkt des offiziellen rabbinischen Judentums. Die Rabbinen waren keine Freunde von Gelübden mit oder ohne Eid. Wird doch im Talmud (Taanith 11[a]) das Gelübde des Nasir (Num 6) geradezu als Sünde bezeichnet, trotz Amos 2, 11. Man erörterte aufs sorgfältigste, was für Gelöbnisformeln formale Gültigkeit haben sollten; während aber z. B. bei der Besprechung der Festtagsgesetze gern Beispiele aus dem Leben der Gelehrten angeführt werden, hören wir meines Wissens nie von einem Mischnalehrer, der Nasir gewesen sei. Um so beliebter waren solche Gelübde im jüdischen Volk. Reiche Leute zahlten armen Nasiräern die Kosten für ihre Opfer; eine Unmenge Gelöbnisformeln überliefert uns die Mischna und das Neue Testament; Sprüche Sal 20, 25 und Sir 18, 22 warnen vor unbesonnenen Gelübden; Evangelium Matth 15, 4 ist von Söhnen die Rede, die ihre Eltern darben lassen und ihr Vermögen dem Tempel zuwenden; dem alexandrinischen Übersetzer von Num 6, 2 gilt das Nasirgelübde als μεγάλη εὐχή, und mit Philo (de spec. leg. I § 247 ff.), dem es als Beweis unbeschreiblich großer Frömmigkeit gilt, faßt es Josephus (Alt. IV § 72) als Zeichen der Selbstweihe auf, im Gegensatz zur rabbinischen Anschauung. Er befindet sich also mit seiner hohen Wertschätzung der „frommen" Gelübde in Übereinstimmung mit den jüdischen Massen; und vorzugsweise an diese, nicht an die geistige Oberschicht, die sich möglicherweise bezüglich der Gelübde mehr der griechischen Art angepaßt hatte, wendet sich die Schrift über die Einzelgesetze.[1]

Nicht verbindlich sind (§ 9. 17) übereilte und unsittliche Gelübde. Philo scheidet nicht sorgfältig zwischen beiden und kann ja auch nach seinen psychologisch-ethischen Grundanschauungen die Leidenschaft nicht wohl als Mutter guter Vorsätze ansehen. Seine Ansicht scheint zu sein, daß übereilte Gelübde nicht gehalten zu werden

---

[1] Vgl. die Einleitung zu meiner Übersetzung, S. 4.

brauchen (§ 9), unsittliche gebrochen werden müssen (§ 14). Nun glaubt HIRZEL S. 56 in diesem Punkt Philos Abhängigkeit von griechischen Anschauungen annehmen zu sollen. Er führt eine Reihe von Fällen an, in welchen man auf erzwungene Eide oder auf solche, deren Folgen im Momente des Schwörens nicht zu übersehen waren, das Wort des Euripides (Hippol. 612) anwandte: *ἡ γλῶσσ' ὀμώμοχ' ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος.* Aber in diesen Fällen handelt es sich durchweg um Verträge oder Versprechungen, an deren Einhaltung der andere ein Interesse hat; und je verbreiteter nach HIRZELs Nachweisungen die Erörterung der Gültigkeit solcher Versprechungen in Griechenland war, um so beachtenswerter scheint mir Philos Schweigen über diese Frage. Denn aus der Ungültigkeitserklärung asketischer Gelübde folgt noch nicht diejenige von Verbindlichkeiten gegen andere. Allerdings kann er bei Liebeseiden[1] doch wohl nur an Versprechungen gedacht haben; möglicherweise schwebt ihm Platos (Symp. 183[b]) Wort von der *συγγνώμη* (vgl. Philo § 15 *συγγνούς*) der Götter gegen die Übertreter des Liebeseides vor. Im übrigen redet er aber nur von Gelübden, und zwar von solchen, die auch in der Mischna häufig sind, und entscheidet ganz im Sinne der Mischna. Wenn nach § 14f. Gelübde, etwas Verbotenes zu tun, gebrochen werden sollen, so entspricht dies der rabbinischen Theorie, daß sie ungültig sind, „weil der Schwörende bereits seit der Gesetzgebung am Sinai eidlich zum Gegenteil verpflichtet ist“ (M. Scheb. 3, 6); das Gelübde ist ebensowenig gültig, wie etwa eine in den Formen der Ehe vollzogene Verbindung zwischen den nächsten Blutsverwandten als Ehe gilt; man ist in diesem Fall der Blutschande, wie in jenem eines Mißbrauchs des Eides schuldig, verpflichtet aber durch das „Gelübde“ ebensowenig sich oder andere wie durch die „Eheschließung“. Dem entspricht völlig Philos Anschauung § 15, daß der betreffende Schwur eine Sünde ist und die Erfüllung nur eine zweite wäre. Während aber die Rabbinen (vgl. auch T. Scheb. 21[b]. 22[b]) an rituelle Vergehen, wie Verletzungen der Speisegesetze, denken, setzt Philo gemäß der mehr dem Ethischen zugewandten Richtung seines Denkens dafür nicht sehr geschickt Kriminalverbrechen — wie wenn ein Mörder oder Räuber sich Ersatzansprüchen gegenüber auf ein Gelübde könnte berufen wollen. Er hätte offenbar besser auf die von HIRZEL angeführten Konflikts-

---

[1] § 9 als Ausnahme: *ἐπειδὰν μὴ ὀργαὶ ἀτίθασοι ἢ λελυττηκότες ἔρωτες ἢ ἐπιθυμίαι ἀκάθεκτοι τὴν διάνοιαν ἐκμήνασιν.*

fälle (Versprechungen an Verbrecher) exemplifiziert — wenn er sie gekannt hätte.

Auch die folgenden unsozialen Gelübde (§ 16), mit jemand nicht verkehren, nicht speisen und nichts von ihm annehmen zu wollen, sind bekanntlich in der Mischna häufig nachweisbar. So beginnt die Mischna Nedarim mit den Beispielen „ich gelobe, von dir entfernt zu bleiben, mich von dir getrennt zu halten, nichts von dem Deinigen zu kosten, zu essen"; auch das Gelübde, sich nicht begraben lassen zu wollen, findet sich, wenn auch erst im Talmud, Sanh. 46[b] (verfügt jemand ihn nicht zu begraben, so richtet man sich nicht danach[1]). Auch die Auffassung ist ähnlich: tadelt Philo die *μισανθρωπία*, die in solchen Gelübden liegt, so erblickt die Mischna Ned. 9, 4 in ihnen einen Verstoß gegen das Verbot des Menschenhasses und die Pflicht der Nächstenliebe (Lev 19, 17f.). Während aber nach Philo der Schwörende, sobald er sich des tadelnswerten Charakters des Gelübdes bewußt geworden, es brechen und Gottes Verzeihung erflehen soll, muß nach der Mischna die Erklärung, daß man sich der Ungesetzlichkeit oder der Konsequenzen des Gelübdes nicht bewußt gewesen sei, vor einem Sachkundigen oder vor drei erwachsenen Männern, die nach jüdischen Anschauungen ohne weiteres zu einem Gericht zusammentreten können, abgegeben werden (M. Ned. 9) — eine Einrichtung, deren Bedenklichkeit man einsah (M. Chag. 1, 8), und die wohl nur getroffen war, um durch Ermahnungen leichtfertigem Schwören vorzubeugen. Möglicherweise hat Philo die Einrichtung und die Bedenken gegen sie gekannt und letztere geteilt; die Mahnung, von Gott die Heilung für Seelenkrankheiten zu erwarten, *ἃ μηδεὶς ἀνθρώπων ἱκανὸς ἰάσασθαι* (§ 17), scheint fast darauf hinzudeuten. Aber eine prinzipielle Verschiedenheit über die Gültigkeit der Gelübde besteht nicht: Dispense im Sinne der Kirche kennt das jüdische Recht nicht; das Urteil der drei Leute oder des Sachkundigen ist analytisch, nicht synthetisch, und hat die Ungültigkeit des Gelübdes zur Voraussetzung. — Für den Vorsatz luxuriösen Lebens (§ 18ff.), dessen Behandlung Philo Gelegenheit zu einer großen Diatribe für einfachen Lebenswandel gibt, hat er Beispiele in Alexandrien gefunden (§ 19): die Kreise, über die uns die Mischna unterrichtet, werden nicht in der Lage zu derartiger Verschwendung gewesen sein.

Wie sehr sich Philo in der folgenden Behandlung der Frauen- (§ 24f. 29f.) und Tempelgelübde (§ 32ff.) sowie in seiner Bemerkung

---

[1] Weil das Sünde wäre und niemand eine Sünde rechtsgültig fordern kann.

über die Anzeigepflicht (§ 26) an den Wortlaut der Septuaginta in beständiger Abweichung von der rabbinischen Auffassung hält, ist in den Anmerkungen zu meiner Übersetzung gezeigt. Dagegen fordern seine Angaben (§ 28) über die Strafe auf Meineid eine kurze Betrachtung. Nach der Bibel läßt Gott den, der seinen Namen mißbräuchlich nennt, nicht ungestraft (Ex 20, 7; Philo § 27); eine gerichtliche Strafe wird nicht angegeben. Daher wendet der Talmud (Schebu. 21[a])[1] den allgemeinen Grundsatz (T. Macc. 13[b]) an, daß Vergehen gegen Verbote, soweit die Bibel keine schwerere Strafe vorschreibt, mit Geißelung zu ahnden sind.[2] Nun erklärt Philo § 28: „die Strafe durch Menschenhand wird verschieden angegeben: die einen schreiben Todesstrafe, die anderen Geißelung vor, und zwar setzen die Besseren und besonders Frommen Todesstrafe fest, die milder Gesinnten öffentliche Geißelung vor versammelter Gemeinde; Schläge gelten aber frei gesinnten Menschen für eine ebenso schwere Strafe wie der Tod." Die „milder Gesinnten" sind die Rabbinen; auch die Angabe, daß die Geißelung vor der Öffentlichkeit zu vollstrecken sei, trifft insofern zu, als die Anwesenheit von zehn Personen erfordert wurde (Midr. Tann. zu Dt 25, 3). Dagegen kann die Todesstrafe nicht von jüdischen Gewährsmännern Philos gefordert worden sein, da das der Todesstrafe äußerst abholde spätjüdische Recht stets höchstens in solchen Fällen auf Tod erkennt, in denen es die Thora vorschreibt. Jene Bestrafung ist vielmehr nur die Konsequenz aus Philos oben erörterten, griechischen Quellen entnommenen Anschauungen vom Eid. Gilt schon das Schwören als etwas Verfängliches und möglichst zu Vermeidendes, so ist der Meineid die schwerste aller Sünden. Mag Philo die Konsequenz auf die Bestrafung selbst gezogen oder (wofür der Wortlaut spricht) griechischen Gewährsmännern entnommen haben — jedenfalls gibt er der hellenistischen Auffassung den Vorzug vor der rabbinischen, derart, daß er § 252 nur die erstere Ansicht erwähnt und hier die letztere mit Ehrbegriffen entschuldigt, wie sie bei den an Prügel gewöhnten Ägyptern (Ammian 22, 16, 23) nicht häufig zu finden waren.

Die Analyse der Behandlung des Eides durch Philo ergibt also: er folgt der Septuaginta in der Auffassung der Frauen- und Tempelgelübde, stoischen Lehren bezüglich des assertorischen Eides, der

[1] Nicht 20a (so RITTER, Philo und die Halacha, S. 47, 6).

[2] Vorausgesetzt, daß die Tat vor Zeugen und nach Verwarnung erfolgt ist — Kautelen, die Philo nicht kennt.

jüdischen Volksanschauung in der Lehre vom Gelübde. Wo er eine Differenz zwischen seinen Gewährsmännern empfunden hat, ist er eher geneigt, den Philosophen recht zu geben als den Rabbinen. Ihn als „Rabbi" zu bezeichnen[1] hätten wir selbst dann keinen Grund, wenn er das gleiche Maß von Vertrautheit mit schriftgelehrten Ansichten, wie hier, häufiger bekundete. Daß dies nicht der Fall ist daß er vielmehr z. B. vom gesamten jüdischen Profanrecht seiner Zeit keine Ahnung hat, kann hier nicht näher dargelegt werden; einstweilen sei auf COHNs Einleitung zum ersten Bande der Philo-Übersetzung und auf die Anmerkungen zum zweiten Bande verwiesen.

---

[1] Wie es E. SCHWARTZ, Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 1908, S. 537ff., getan hat.

Joseph Ibn Kaspi als Bibelerklärer.

Von W. BACHER-Budapest.

JOSEPH IBN KASPI entfaltete im ersten Drittel des vierzehnten Jahrhunderts eine vielseitige und fruchtbare schriftstellerische Tätigkeit. Die Philosophie bildete den hauptsächlichen Gegenstand seiner wissenschaftlichen Bestrebungen; er kommentierte Maimunis Führer und verfaßte philosophische Kompendien. Aber im Vordergrunde seines Interesses stand die Auslegung der heiligen Schrift, der ein beträchtlicher Teil seiner Werke gewidmet ist. Er trachtete, Maimuni folgend, auch in den Bibeltexten philosophische Spekulation zur Geltung zu bringen, ebenso wie er in der Bearbeitung des hebräischen Wortschatzes der Bibel und auch sonst in der Erörterung sprachlicher Fragen die Begriffe und Regeln der Logik als maßgebend anwendete.

Während bisher aus JOSEPH IBN KASPIs bibelexegetischen Schriften nur weniges bekannt geworden war, sind im Laufe der letzten Jahrzehnte (1903—1912) durch ISAAC LASTs unablässige Bemühungen fast alle bisher gehörigen Arbeiten IBN KASPIs gedruckt worden[1] und wir besitzen nunmehr in guten Ausgaben seine Kommentare zum größten Teile der biblischen Bücher. Allerdings sind einige dieser Kommentare nur sehr kurz, während zwei Bücher (Pentateuch und Proverbien) mit je zwei Kommentaren versehen sind. Eine Übersicht der von LAST herausgegebenen Schriften IBN KASPIs nach der

---

[1] Die Titel der LASTschen Editionen lauten: 1. עשרה כלי כסף, Zehn Schriften des R. JOSEPH IBN KASPI. Zwei Bände (1903, 1904). — 2. משנה כסף, Weitere zwei Schriften . . . Zwei Bände (1905). — 3. אדני כסף, Adne Keseph. Zwei Bände (1911, 1912). Die sechs Bände zitiere ich mittels folgender Abkürzungen: KK I, II; MK I, II; AK I, II.

Reihenfolge der biblischen Bücher orientiert am besten über ihren Inhalt.

Auf den Pentateuch beziehen sich die beiden Schriften: ספר הסוד (auch טירת כסף genannt) und מצרף לכסף. Die erste (MK I) ist kein fortlaufender Kommentar, sondern bietet im ersten Teile allgemeine Darlegungen über den tieferen Sinn der erzählenden Teile des Pentateuchs, im zweiten Teile in chronologischer, den Wochenabschnitten sich anschließenden Reihenfolge spezielle Ausführungen zu dem Inhalt. Da die nicht erzählenden Abschnitte nicht berücksichtigt sind, kommen auf Leviticus nur einige Zeilen, auf Deuteronomia nur einige Seiten. — Das andere Werk (MK II) ist ein Kommentar im eigentlichen Sinne, beschränkt sich aber ebenfalls zumeist auf die erzählenden Abschnitte, macht nur ausnahmsweise die anderen Abschnitte zum Gegenstande der Auslegung und läßt ganze Partien des Pentateuchs ohne Kommentar, indem auf die Auslegung der Vorgänger hingewiesen wird; unter diesen ist besonders der oft mit Namen zitierte ABRAHAM IBN ESRA zu verstehen.

Die Kommentare zu den prophetischen Büchern führen den Titel אדני כסף. Der Kommentar zu Josua ist ganz kurz (AK I 1—10), von dem zu den Richtern (ib. 10—12) sind nur die ersten vier Kapitel erhalten; ausführlich genug sind die zu Samuel (ib. 12—44) und Könige (ib. 44—75), der längste der zu Jesaja (ib. 79—190). Der Komm. zu Jeremias (II, 1—24) ist für einzelne Kapitel sehr knapp, der zu Ezechiel (ib. 25—48) bricht in der einzigen Handschrift, in welcher das Werk erhalten ist, mit Kap. 21 ab; die zwölf kleinen Propheten (ib. 49—156) sind recht ausführlich kommentiert; doch fehlt der Schluß mit Maleachi.

Von den Hagiographen sind die Psalmen überhaupt nicht kommentiert; dafür haben wir zwei Kommentare zu den Proverbien, die einander zum Teil ergänzen; der eine (KK I 7—80) hat den besonderen Titel חצוצרות כסף; der andere (ib. 83—137) ist ohne Titel gelassen. Der Komm. zu Hiob, genannt שלחן כסף (KK I, 135—179), enthält mehr zusammenfassende allgemeine Erörterungen als Einzelerklärungen. Die Kommentare zu Hohelied und Koheleth gehörten ursprünglich zu dem ersten Kommentar der Proverbien; der zum Hohenliede (ib. 183—184) ist bloß eine kurze Einleitung, der zu Koheleth (ib. 185—215) hat die Form einzelner Abhandlungen. Der Titel כפות כסף vereinigt die Auslegung von Ruth (KK II, 4—10) und den Klageliedern (ib. 11—28). Der Kommentar zu Esther heißt גלילות כסף (ib. 31—39). Daniel hat keinen Kommentar. Esra

(mit Nechemja) und Chronik sind kurz kommentiert in der חגורת כסף betitelten Schrift (ib. 42—58).[1]

Hier soll weder eine eingehende Kennzeichnung der in den aufgezählten Schriften enthaltenen Bibelexegese IBN KASPIs, noch eine Darlegung seines Verhältnisses zu seinen Vorgängern versucht werden. Ich will nur einige Sätze allgemeiner Art, die dazu dienen können, IBN KASPIs Auffassung von der heiligen Schrift und ihrem Inhalte zu charakterisieren und in denen sich eine gewisse Originalität der Anschauung kundgibt, hervorheben und damit zur Kentnis IBN KASPIs beitragen. Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, die aus seinen bibelexegetischen Schriften zu holen sind, habe ich jüngst in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (Jahrgang 1912) mitgeteilt.

1. Die biblischen Bücher als Literaturwerke.

In der Einleitung zum zweiten Proverbienkommentar vergleicht IBN KASPI die Sprüche Salomos mit den die „Sprüche der Philosophen“ enthaltenden Büchern (KK I, 83) und stellt dann die These auf, daß alle Worte der Thora und der übrigen Bücher der Bibel nach ihrem Wortsinne zu verstehen sind, gleich den Büchern des Aristoteles über Logik und Physik, es wäre denn, daß der Wortsinn sich als unmöglich erweist. — Die Wiederholung von Exod 6, 10—12 in 6, 29—30 rechtfertigt IBN KASPI mit dem Hinweise auf ähnliche Wiederholungen in den Werken der Philosophen, wie „Aristoteles und seine Genossen“; sie dienen dazu, den (in diesem Falle durch den Einschub v. 13—28) unterbrochenen Zusammenhang wiederherzustellen (MK II, 151). — Zu Jes 36, 1 macht er darauf aufmerksam, daß auch die Philosophen ihre Worte zu wiederholen pflegen und, wenn sie den Faden der Darstellung unterbrochen haben, ihn mit der Einführungsformel: „wir wollen nun aufs neue erläutern“ oder „wir wollen dies genauer erläutern“ wieder aufnehmen (AK I, 143;

---

[1] Philosophische, zum Teile allegorische Exegese enthält das Buch מנורת כסף (KK II, 75—142) zu einigen Abschnitten des Pentateuchs (Exod 25), Jesaja 6, Ezechiel 1, Zach 1—6. — Die Geheimnisse in ABRAHAM IBN ESRAs Pentateuchkommentar erläutert die Schrift פירוש הסודות (KK II, 145—172).

[2] זה הספר הוא כספרי מוסרי הפילוסופים. Zunächst meint er das bekannte Werk dieses Namens: die Apophthegmen des Honein. IBN KASPI verfaßte für seinen Sohn eine Spruchsammlung desselben Namens: S. STEINSCHNEIDER, Die hebr. Übersetzungen des Mittelalters, S. 352.

vgl. AK II, 110, zu Micha 6, 1). — Für das Buch Jesaja, sowie für die Bücher der anderen Propheten muß man voraussetzen, daß ein bestimmtes Ordnungsprinzip und Einheit des Inhaltes in ihrer Abfassung zur Geltung gelangte, wie bei irgendeinem Buche des Aristoteles (AK I, 105). — Jedes Buch ist nach den Vorzügen seines Verfassers zu beurteilen; man darf an das Buch der Chronik nicht denselben Maßstab anlegen wie etwa an die Bücher Moses'. Der Verfasser der Chronik kürzte seinen Stoff und nahm nach eigener Wahl in sein Buch auf, was ihm gut dünkte. Nur weil auch dieses Buch wichtige Gegenstände enthält, wurde es unter die Bücher der heiligen Schrift aufgenommen (KK II, 47).

Daß in Josua 9, 16ff. Josua nicht erwähnt ist, darf nicht als Schwierigkeit betrachtet werden; denn die Verfasser der Bücher sind nicht verpflichtet, alles zu berichten und wir müssen das was sie berichten, ohne Rücksicht auf das Fehlende, als dankenswert hinnehmen (AK I, 6).[1] Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtete Ibn Kaspi manche Einzelheiten der biblischen Geschichtserzählung. Die Angabe der „20 Jahre" in I Sam 7, 2 ist eine Freundlichkeit des Verfassers, wie sie sonst nicht immer von den Verfassern der Bücher geübt wird (AK I, 14).[2] Besonders betont er in bezug auf vermißte Einzelheiten der Erzählung, es sei nicht Pflicht des Verfassers[3], diese Einzelheiten zu berichten; so zu I Sam 4, 19 (ib. I, 13); zu ib. 20, 39 (ib. I, 27); II Sam 4, 3 (ib. I, 31); II Sam 21, 1 (ib. I, 42); I Kön 5, 15 (ib. I, 47); ib. 11, 14 (ib I, 51); zu Gen 11, 31 (MK II, 44); zu Exod. 18, 2 (ib. II, 198).

In bezug auf die Verschiedenheit des Berichtes von der Eroberung Jerusalems durch David in II Sam 5, 6ff von dem in I Chron 11, 4ff bemerkt Ibn Kaspi: Wundere dich nicht, wenn es zwischen den Verfassern der einzelnen Bücher Verschiedenheiten gibt, denn es waren ihrer Viele, die die Begebenheiten aufzeichneten (AK I, 32).[4] — Auffallend findet er die zahlreichen Einzelheiten, die der Verfasser des Buches Samuel in die Erzählung von II Sam 11 aufgenommen hat (ib. I, 35).

Daß העורבים in I Kön 17, 4 nicht Raben, sondern Personen be-

---

[1] כי אין לנו מכותבי הספרים רק חסד במה שיכתבו.

[2] חסד מכותב הספר ולא יעשו החסד הזה תמיד כותבי הספרים . .

[3] אין חובה לכותב הספר; auch kurz אין חוב. Zu Jes 7, 3: אין הכרח לכותבי הספרים שיכתבו הכל בפירוש (AK I, 93). Auch sonst אין הכרח.

[4] Ebenso zu Jesaja 36, 1 (AK I, 143).

deutet, die den Propheten Eljahu zu verpflegen bestimmt waren, beweist die unmittelbar darauf (V. 9) folgende Angabe von der Witwe, der dieselbe Bestimmung zuteil wurde. Es ist das die Art der Verfasser der biblischen Bücher, daß sie eine Angabe durch eine andere danebenstehende erklären (AK I 59).[1] — Genaue Zahlenangaben, wie in Jes 7, 8, sind sonst bei den biblischen Schriftstellern nicht üblich (ib. I, 94).[2]

In Jes. 26, 17 ist unter dem Bilde der Auferstehung die Wiederherstellung Israels, das im Exil den Toten gleiche, zu verstehen, ganz wie in der allegorischen Vision Ezechiels, wie er sie selbst am Schlusse (Ezech 37, 11—14) erklärt. Wir dürfen die Worte keines Verfassers anders erklären, als er selbst es tat.[3] Allerdings kann man an die Worte in Jesaja auch die Verheißung der Auferstehung der Toten knüpfen (AK I, 125).

2. Die Propheten als Prediger.

Die Erklärung der Rede über Aschur (Jes 10, 5) leitet IBN KASPI mit folgender Vorbemerkung ein: Die Reden der Propheten sind wie die Predigten der Prediger bei uns oder bei den Christen; denn auch die Propheten hielten ihre Reden an verschiedenen Orten, über verschiedene Gegenstände und zu verschienenen Zeiten; manchmal sprechen sie über denselben Gegenstand zu wiederholten Malen, aber zumeist mit verschiedenen Ausdrucksweisen (AK I, 105).[4] Zu Jer 35, 1 spricht er von der Redaktion des Buches Jeremias und bemerkt folgendes: Die prophetischen Reden waren wie Predigten, die an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten gehalten wurden. Und sowie viele Prediger alle von ihnen gehaltenen Predigten zu einem Buche vereinigen und zu den einzelnen Predigten das Jahr angeben, in dem sie gehalten wurden, aber sich durchaus nicht an die chronologische Folge der Jahre halten müssen, ebenso tat Jeremias, der die Reden, die er unter Jojakim gehalten hatte, nach die unter Zidkija gehaltenen stellte (AK II, 18).

Jes 34, gegen Edom, fügt sich an die vorhergehenden Kapitel, von der Rettung Jehudas aus der von Aschur drohenden Gefahr, an.

---

[1] פרושו בצדו כי כן דרך כותבי הספרים בקצת המקומות. Vielleicht sind dabei nicht die biblischen Schriftsteller, sondern Schriftsteller überhaupt gemeint.

[2] ובכלל לא בארו כותבי הספרים בהרבה מקומות . . הגבלות מספר.

[3] ואין לנו פירוש בדברי שום מחבר ספר רק מה שעשה הוא.

[4] . . דברי הגביאים היו כענין (l. כעין) דרשות הדורשים שלנו ושל הנוצרים כי ידרשו . . .

Damit soll kundgetan werden der Unterschied zwischen denen, die Gott dienen und denen, die ihm nicht dienen. Die in der Anordnung der Abschnitte keinen Plan erkennen wollen, irren; das ganze Buch Jesaja ist gewissermassen eine einzige Predigt, die ein Prediger auf einmal gehalten hat und in der die Gegenstände zueinander im Verhältnis stehen und miteinander verknüpft sind (AK I, 141).[5]

Ibn Kaspi sagt zuweilen: Jesaja predigt, zu 17, 12 (ib. 114)[1] und bezeichnet seine Rede als Predigt, zu 24, 1 (ib. 131).[2] Ebenso spricht er von den Predigten Jeremias, zu 1, 15 (AK II, 2)[3]. Auch von Moses sagt er in der Einleitung zum Deuteronomium: Moses wollte am Ende seiner Tage vor dieser neuen Gemeinde (der neuen Wüstengeneration) predigen: Worte der Mahnung und Belehrung in allgemeinen Sätzen und in Einzelheiten, wie sein erhabenes Denken und wie Gott es ihm in den Mund legte. Noch heute ahmen wir sein Beispiel nach, wenn wir öffentlich predigen wollen (MK I, 164).[4] — In Deut 32, 3 findet sich ein Hinweis auf den Brauch der Prediger, ihre Rede mit der Lobpreisung Gottes einzuleiten (MK II, 304).

Daß in Jes 1, 27 der Prophet erst in dritter Person von seinen Hörern spricht, dann sie in zweiter Person anredet, ist Art der Prediger (AK I, 84).[5] Dasselbe gilt von Nachum 1, 14, wo der Prophet plötzlich den Unterdrücker anspricht, nachdem er unmittelbar vorher das Wort an den Unterdrückten gerichtet hatte. Der Prophet ist wie der Prediger, er wendet sich nach den vier Weltgegenden, bald nach rechts, bald nach links, bald nach vorn, bald nach rückwärts und redet bald in zweiter, bald in dritter Person (AK II, 114).[6] — Der Wechsel der Personen in Jes 27, 8 ist besonders als Ausdrucksweise der Prediger gerechtfertigt (AK I, 127).[7]

---

[2] כל ספר ישעיה כאילו הוא כולו דרשה אחת מדורש אחד בזמן אחד וכל הענינים מתיחסים ונקשרים.

[1] אחר שדרש להם . . . ישוב לדרוש . . .

[2] גם זאת הדרשה ממין מה שקדם. Zu 17, 1: כמו שקדם פעמים רבות בדרשות אחרות.

3 כי היו דרשות במקומות וזמנים שונים.

4 ואנחנו גם היום מחקים ענינו כשנרצה לדרוש ברבים . .

5 שכן דרך מליצות כל דורשי ברבים.

6 הנביא הוא כמו הדורש יהפוך פניו לארבע רוחות העולם פעם לימין פעם לשמאל פעם לפנים פעם לאחור . . . . פעם לנוכח פעם לנסתר.

7 נכון מאד וצח במליצה גם לפי העברי ולפי ההגיון וכל שכן לדורשים. S. unten, Abschnitt 5.

3. Moses und die Propheten.

Ein oft wiederholter Gedanke IBN KASPIs ist es, daß die Bücher der Propheten als Auslegungen zur Thora angesehen werden können. In den Schlußworten des Kommentars zu Jesaja (AK I, 190) bittet er Gott, ihn seine Thora erkennen zu lassen nebst den Büchern der Propheten, die Erklärungen zur Thora seien.[1] — Zu Jes 7, 15 bringt er die Worte „sobald er weiß das Böse zu verschmähen und das Gute zu erwählen“ mit denen in Gen 3, 5 (wissend Gutes und Böses) in Parallele und findet in jenen eine Erklärung für diese; die wesentliche Aufgabe der Propheten war es, die Thora zu erklären (AK I, 95). — Für die Worte תהו ובהו (Gen 1, 2) verweist er auf die Bücher der Propheten, die Aufschluß über ihren Sinn enthalten. Dazu fügt er emphatisch hinzu: die Propheten haben die ganze Thora erklärt, so daß wir, wenn wir ihre Bücher recht verstehen, des Pentateuchkommentars Ibn Esras oder eines andern nicht bedürfen (MK II, 6).[2] — Ein andres Mal (ib. II, 17) heißt es, daß die Erklärung der Thora sich in den übrigen heiligen Büchern findet.[3]

Denselben Gedanken drückt IBN KASPI auch so aus: Es gibt nichts in den Büchern der Propheten, was nicht aus der Thora Moses' stammte (AK I, 170).[4] Ferner: In den Büchern der Propheten gibt es nichts, was nicht schon in der Thora stünde, selbst die Ankunft des von uns erharrten Messias. Freilich versteht dies nur, wer vollkommene Vertrautheit mit der hebräischen Sprache und den Regeln der Logik besitzt (MK II, 40).[5]

IBN KASPI wiederholt, vielleicht ohne es zu wissen, den Gedanken des alten Amora Josua ben Levi, wonach alles, was nachher die Propheten verkündigten, bereits in den Reden Moses enthalten sei.[6]

Die Abhängigkeit der Propheten von der Thora drückt IBN KASPI hier und da so aus: Die Propheten haben dies von Moses gelernt. So wenn Jesaja in 3, 18ff. die Schmuckgegenstände der Frauen Jerusalems aufzählt, während ein einziges Wort zu ihrer Be-

---

[1] אלהים יזכנו לדעת תורתו עם ספרי הנביאים כולם שהם פרושים לה. S. auch zu Ezech 1, 4 (AK II, 25).

[2] עד שאם נבינם לא נצטרך לפירוש אבן עזרא וזולתו . .

[3] והכלל כי כל פירוש התורה בא ביתר ספרי הקדש.

[4] אין דבר בכל ספרי הנביאים שלא הוצא מספר תורת משה.

[5] ואמנם לא יבין זה רק מי שידע בבקיאות גמורה לשון העברי ומלאכת ההגיון . . .

[6] Exod. r. c. 42 (8). S. Die Agada der paläst. Amoräer I, 164.

zeichnung genügend gewesen wäre (AK I, 89).[1] Oder die Anwendung der Antithese der Erniedrigung und des Erhabenseins in Jes 5, 15—16, die der in Deut 28, 43 ähnlich sei (A I, 91).[2] Ferner zu Jes 41, 25 („vom Norden" und „vom Sonnenaufgang her", d. h. vom Nordosten), ib. I, 152.[3] — Zu 2, 13f. Bäume und Berge sind bildliche Bezeichnungen für hervorragende Menschen. Diese Art der Bezeichnung von Menschen mit Benennungen anderer Wesen ist bei den Propheten üblich; Moses zeigte sie ihnen (AK I, 86).[4] Zu II Kön 7, 19f., wiederholt aus V. 1f., verweist IBN KASPI auf Wiederholungen in der Thora, wie Num 8, 4 (nach Exod 25, 31); Num 33, 4ff. (nach Exod 12) und bemerkt, hierin haben die Propheten das Verfahren ihres Lehrers Moses befolgt (AK I, 68).[5] Eine ähnliche Bemerkung macht er zu Richter 2, 6ff. (wiederholt aus Josua 24, 28ff.)

4. Die Thora.

Die Thora ist ein Buch für das Volk, für die große Menge, die für philosophische Begriffe kein Verständnis hat. Für das Volk konnte Moses nicht ein Buch verfassen, wie etwa die Schriften des Aristoteles über die Seele und über Metaphysik. Vielmehr ist die Thora zur Veredlung der Menge bestimmt, als Buch zu beständiger Lektüre. Damit aber dieses Buch nicht der philosophischen Begriffe entbehre, enthält es an einzelnen Stellen wunderbare Sätze, die zur Physik und Metaphysik gehören (MK II, 238f.).[6]

Bei Gelegenheit des Berichtes über die wunderbare Heilung der von den Schlangen Gebissenen (Num 20) läßt sich IBN KASPI folgendermaßen über die Wunderberichte der Thora aus: Was die eherne Schlange betrifft, so bin ich in ihrer Hinsicht nicht verlegen, wie es viele der Kommentatoren sind. Aber mich drückt hiebei eine einzige

---

[1] וסוג זה הענין למד ממשה רבן של כל הנביאים.

[2] הכל למדו הנביאים ממשה.

[3] וכן דרך הנביאים לבאר מעט מעט וכולם למדו ממשה הראש.

[4] יהגו הנביאים והראם כן משה לקרוא בני אדם בתואר שאר הנשמים. S. unten Abschn. 7.

[5] וכל מה שעשו הנביאים בספריהם הוציאו ממשה רבן של כל הנביאים.

[6] זאת התורה נמסרת להמון העם כולו להגות בה תמיד ואין ההמון מבין המושכלות עד שיחבר להם משה כמו ספר הנפש או מה שאחר הטבע שיהגו בו תמיד ומההכרה לתיקון ההמון הוא שיהיה להם ספר יהגו בו בכל עת... ולמען לא יהיה זה הספר רק מן המושכלות שם בו במקומות נפרדים מאמרים נפלאים מחכמת הטבע ומחכמת האלהות. — S. auch AK I, 103 oben: ספר תורתנו הוא ספר אלהי שכלי ועם זה הוא מסור לכלל בני אדם לא חוברו בו חכמות מבוארות וחוברו בו חכמות גדולות כאלו הוא ספר משני הקצוות ההפכיים.

Verlegenheit, von der ich nie geheilt werden kann, es wäre denn, daß Gott einem seiner Propheten befähle, mir ebenfalls eine Schlange anzufertigen, auf die ich zu blicken hätte, um geheilt zu werden. Jene Verlegenheit besteht darin, daß ich nicht weiß, was die Schlange bedeuten soll, sowie ich nicht weiß, was Brustschild und Ephod des Hohepriesters bedeutet, nicht was das Holz bedeutet, das Moses in das Wasser von Mara warf und ebenso die andern seiner Taten, die er alle auf Gottes Befehl ausübte. Wie sollten wir seine Taten und Wunder verstehen, da wir doch die Taten der anderen, tief unter Moses stehenden Propheten, wie Elijah und Elischa, nicht verstehen! (MK I, 163). Also ein Ignoramus hinsichtlich der Wunder.

Den Gedanken Maimunis, daß die Opfergesetze der Thora ein Zugeständnis an die Kultusformen des Heidentums sind (More III, 32) wird bei IBN KASPI so umschrieben: Moses schrieb sie in seinem Buche unter dem Zwange des zu jener Zeit bei allen Völkern herrschenden Brauches (MK II, 229).[1] In demselben Sinne sagt er in bezug auf das Gesetz von der roten Kuh (Num 19), den Sinn desselben zu ergründen halte er nicht für tunlich, um so weniger, als Moses in seiner Weisheit wußte, was er tat, als er dieses Gesetz, das den Anschauungen jener Zeit entsprach, niederschrieb (ib. II, 265).[2]

Zum Gesetze von der Ehescheidung (Deut 24, 3) bemerkt IBN KASPI: In allen Rechtsverhältnissen zwischen Mann und Weib hat unsere Thora das Wohl des Mannes im Auge (MK II, 249).[3]

Der Dekalog ist als Inbegriff der ganzen Thora zu betrachten (MK I, 141).

5. Hebräisch und Logik.

„Logik ist das Steckenpferd KASPIS; auf sie muß alle Etymologie zurückgeführt werden, daher die stereotype Phrase: „im Hebräischen und in der Logik". Diese Worte STEINSCHNEIDERS[4] finden in den nun im Drucke zugänglichen exegetischen Schriften IBN

---

[1] ידוע שמשה רבנו ע"ה כתבו בספרו מוכרח ואנוס כי אין חפץ לשם בעולות וזבחים רק הכרח מנהג האומות כולם בזמן ההוא הביאם (l. הביאו) לזה.

[2] כל שכן כי משה היה חכם ידע מה עשה לפי הדור ההוא והזמן ההוא.

[3] בכל מיני (l. דיני) הנקבה עם הזכר תביט תורתנו לשלום הזכר. Dazu setzt er noch, was für seine auch sonst sich kundgebende Ansicht über das weibliche Geschlecht charakteristisch ist, das billigende וכן ראוי.

[4] Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters S. 93.

Kaspis ihre volle Bestätigung. In jener Phrase[5] ist die Überzeugung von der Übereinstimmung zwischen dem sprachlichen Ausdrucke der Gedanken, wie ihn das Hebräische, speziell die Sprache der Bibel bietet und den Regeln des Denkens, wie sie in der Logik formuliert sind, ausgesprochen. Es dürfte von Interesse sein, einige Beispiele der Bibelexegese Ibn Kaspis, bei denen er dieses Schlagwort „Hebräisch und Logik“ anwendet, näher zu betrachten.[1]

Zu Gen 9, 25. Die Ausdrucksweise „Knecht der Knechte“ wird im Hebräischen und in der Logik auf jede Steigerung einer Eigenschaft angewendet, wie z. B. in קדש הקדשים (Exod 36, 33), also hier: in ganz besonderem Maße Knecht (MK II, 38). — Zu Gen 21, 4 „Wie Gott ihm befohlen hatte“. Dieser Hinweis auf das in Gen 17, 12 zu lesende allgemeine Gebot mit Anwendung desselben auf den besonderen Fall Isaaks ist im Hebräischen und in der Logik richtig (MK II, 60). — In Gen 30, 34 erklärt er בכר als Maskulinum zu בכרה (Jer 2, 29) und nimmt den Ausfall der Präposition ב vor בכר an[2]; eine solche Annahme sei richtig in Hebr. und Logik (MK II, 77). — Zu Gen 38, 1. „In jener Zeit“ kann sprachlich und logisch sowohl eine weite als eine enge Zeitgrenze anzeigen (MK II, 88). — Zu Gen 41, 13. Das Subjekt der Verba השיב und תלה kann Joseph sein; Hebräisch und Logik gestatten es, das, was seine Deutung der Träume ankündigt, ihm selbst zuzuschreiben (MK II, 90).

Bei einem großen Teile der Bibelstellen, bei denen Ibn Kaspi sein Schlagwort anwendet, handelt es sich um Eigentümlichkeiten der biblischen Diktion, syntaktischer oder rhetorischer Natur, von denen Ibn Kaspi mit seinem Schlagworte feststellt, daß sie dem hebräischen Sprachgebrauche und den Regeln der Logik gleicherweise entsprechen. Solche Eigentümlichkeiten sind: Der Gebrauch des Singulars statt des Plurals (zu I Sam 4, 15; Jes 3, 10; Echa 4, 16). — Wechsel von Femininum und Maskulinum (Jes 53, 10; Ruth 2, 21[3]). — Status constructus für status absolutus (Amos 6, 6). — Imperativ statt des Imperfektum (Jes 33, 20; Obadja 4). — Weglassung des

---

[5] בעברי ובהגיון.

[1] Es ist nötig zu beachten, daß unter Logik der ganze Umfang des aristotelischen Organons, also auch Rhetorik inbegriffen ist.

[2] In dieser isoliert dastehenden Auffassung wäre בכר הגמל eine Kombination wie עגלת בקר (Deut 21, 3. Jes 21, 10). Ähnlich erklärt Ibn Esra, nur daß er das Wort כר als Kamelnamen auffaßt.

[3] KK II, 6: נערים nach נערותי, V. 8.

Verbums des Seins (Jer 19, 1; Hos 8, 1[1]). Andere elliptische Ausdrucksweisen (I Sam 27, 10; Jesaja 3, 6; Amos 3, 11; Echa 1, 14). — Hyperbolische Ausdrucksweisen (Jos 2, 11; Jerem 52, 20; Amos 4, 9). — Tropen verschiedener Art (Jes 58, 7; Jer. 77, 6; Hosea 7, 1; Joel 1, 3; Echa 1, 16). — Frage im Sinne der absoluten oder relativen Negation (Jes 49, 15).[2] — Umschreibende Redeweise (Jer 3, 11).[3]

Zu Jes 1, 10 bemerkt IBN KASPI die Anrede „Fürsten Sodoms", „Volk Amoras", sei den Kennern des Hebräischen und der Logik leicht verständlich; ebenso liege für dieselben keine Schwierigkeit in dem Umstande, daß der Prophet erst (V. 9) das Schicksal Jerusalems und Judas von dem Sodoms und Amoras unterscheidet und dann sie Sodom und Amora gleichstellt (AK I, 81). — Auch sonst betont er, daß richtiges Schriftverständnis nur von Kennern des Hebräischen und der Logik erwartet werden kann.[4]

6. Einige Normen der Bibelexegese.

Die alte tannaitische Norm von der menschlichen Redeweise der heiligen Schrift, die ursprünglich nur auf sprachliche Erscheinungen der Bibeltexte bezogen wurde, später aber (vom 10. Jahrhundert an), in erweiterter Anwendung namentlich auf die Anthropomorphismen und Anthropopathismen der Bibel, zu einem obersten Prinzip der rationellen Bibelexegese wurde, steht auch bei IBN KASPI im Vordergrunde. Er ist auch hierin ein Schüler Maimunis. Von den „sieben Geboten", die er denen ans Herz legte, die sein „Buch des Geheimnisses" (der erste Kommentar zum Pentateuch) studieren wollen, enthält das fünfte folgende Äußerung über jene Norm: „Dieser Satz unsrer Weisen löst die meisten Zweifel in der Thora, wegen seiner großen Allgemeinheit; fast möchte ich sagen, es ist ein oberstes Prinzip, das sie alle löst."[6] Er zitiert den Satz z. B.

---

[1] AK II 84 אל חכך שופר יהיה שופר כי מלות המציאות נכון לחסרם בעברי ובהגיון לא זולתם. Vgl. folgende Seite, Anm. 3.

[2] AK I, 162 הא התמה יונח גם בעברי גם בהגיון על הנמנע במוחלט או על הנמנע בצירוף.

[3] AK II, 3 צדקה נפשה נכון זה הלשון בעברי ובהגיון כמו שהיה נכון אם אמר הרעה יהודה מישראל.

[4] AK II, 23: בקי בעברי ובהגיון. — Ib. I, 80: בקי מופלג בע' והנ'. — MK II, 73: יודעי הע' והנ'. — Erweitert durch die Nennung der philosophischen Disziplinen MK II, 3: מי שהוא בקי בעברי ובהגיון ובטבע ובאלהות.

[5] MK I, 49.

[6] ולכן אמרו ז"ל דברה תורה כלשון בני אדם. וזה המאמר מחכמינו ז"ל מתיר רוב הספקות שבתורה לכללותו הרב כמעט שאומר שהוא סוג מתיר לכולם.

zu II Sam 16, 14. Hier bemerkt er nämlich, der Ausdruck וינפש sei vermöge der Norm von der menschlichen Redeweise auch von Gott ausgesagt (Exod 30, 17); ferner, daß er ebenso auch den Ausdruck ותקצר נפשו, Richter 10, 16 nicht besonders auffallend finde. Mit dieser letzten Bemerkung zielt er auf das Targum, in dem der Ausdruck gar nicht übersetzt ist und weist stillschweigend die Erklärung Maimunis (Moreh I, 41) als unnötig ab.[1]

Mit besonderem Nachdrucke betont Ibn Kaspi die Integrität des Bibeltextes gegenüber der besonders von Abulwalid Merwan Ibn Ganach in systematischer Weise angewendeten Annahme fehlender Wörter oder von Wortvertauschungen. Die betreffenden Pforten (Kapitel) in Ibn Ganachs grammatischem Hauptwerke nennt er „Pforten des Todes"; er klagt auch Abraham Ibn Esra und David Ibn Kimchi dessen an, daß sie hierin oft Ibn Ganachs Beispiel befolgten. Er selbst betrachte es als Sünde, in den heiligen Büchern irgendeine Vertauschung oder einen Wegfall oder eine Veränderung anzunehmen.[2] — Die einzige Ellipse, die er zugesteht, ist der Wegfall von Funktionsbuchstaben und der des Verbums sein; wie z. B. zu Exod 20, 16, wo vor עד שקר zu ergänzen sei להיות. Für diese Art der Ellipse beruft sich Ibn Kaspi auf Aristoteles.[3]

Man darf nicht, bemerkt Ibn Kaspi zu Jes 61, 6, תתימרו so erklären, daß der erste Wurzelbuchstabe anstatt des א (in יתאמרו, Ps 44, 4) gesetzt ist; denn einen solchen Konsonantentausch gibt es im Hebräischen nicht; vielmehr gab es eine besondere Wurzel ימר im Hebräischen. Hätten wir alle von unseren Vorfahren verfaßten Bücher in unseren Händen, wir fänden mehr Beispiele dieser Wurzel (AK I, 182f.).

Mit der Norm von der menschlichen Redeweise der Bibel verbindet Ibn Kaspi als zu ihr gehörend die ebenfalls alte tannaitische

---

[1] S. auch MK II, 162 (zu Exod 10, 2): ולכן דברה תורה כלשון בני אדם כמו שהוא העקר בעברי ובכל לשון כי זולת זה לא נוכל לדבר כלל בענינים הגבוהים הרוחניים אלא א"כ נורידם ונמשכם אלינו הגשמיים.

[2] AK I, 141 (2 M 34, 13): וראה איך אנחנו נוטים מדעות המפרשים הקודמים ואיך אחטא ליי ואשפוט שום תמורה וחסרון ושנוי בכל ספרי הקדש דברי אלהים חיים והחכם אבן גנאח עשה בכל זה שערים רבים שערי מות וגם החכם אבן עזרא ואבן הקמחי לא נמלטו מזה במקומות רבים. — Gegen Ibn Ganachs Wortvertauschungen s. bei AK I, 45 (zu I Kön 2, 28).

[3] MK II, 208 כבר הודעתיך כי לא אורה שום חסרון בכתובים רק אותיות השמוש ומלות המציאות וכמו שהתיר זה אריסטו במליצה. Unter „Wörtern des Seins" versteht Ibn Kaspi auch die als Copula dienenden Demonstrativpronomina הוא, היא s. MK I, 36. S. auch vorige Seite, Anm. 1.

Norm von der hyperbolischen Redeweise der Bibel. In bezug auf die Worte in Exod 10, 23: sie standen keiner von seinem Orte auf, bemerkt er: Wie oft soll ich es wiederholen? Die Thora spricht in hyperbolischer Redeweise, die Thora spricht in menschlicher Redeweise. Es genügt ein Beispiel statt vieler tausender, allerdings nur für die Einsichtigen, die stets die Weisheit anstreben und die in dem überwiegenden Teile ihrer Zeit in Wirklichkeit denkende Menschen sind.[1]

7. Menschen und Pflanzen.

Aus den Einzelexegesen IBN KASPIS sei zum Schlusse hervorgehoben seine merkwürdige Auseinandersetzung zu Deut 20, 19. Sie lautet: Eine der Ursachen für das Gebot der Thora, mit den anderen Lebewesen Mitleid zu haben,[2] ist nach meiner Meinung die Absicht, uns zu lehren, daß wir Menschen ihnen sehr nahe verwandt sind, daß wir und sie Kinder Eines Vaters sind, daß wir unter dieselbe nächste Klasse der Wesen gehören,[3] entgegengesetzt dem was die große Menge, was die der Wissenschaft der Natur Baaren denken, denen infolge dessen die Kenntnis vieler Wahrheiten verborgen bleibt und die dadurch einem auf Irrtum beruhenden Hochmute verfallen. Die Thora geht aber noch weiter, indem sie uns zu wissen gibt, daß wir auch mit den Pflanzen in eine Klasse gehören; wir sollen erkennen, daß wir und die Kräuter, wie Kohl und Lauch, Brüder sind und unser Vater Einer ist. Darum verbietet uns die Thora, Fruchtbäume zu fällen mit Hinzufügung der Begründung: denn der Mensch ist ein Baum des Feldes, womit gesagt sein soll: der Mensch gehört mit dem Baum des Feldes unter die eine Klasse der Pflanzen. So sagt auch der Prophet (Jes 40, 6): alle Menschen sind Gras; und unsere Weisen sagen (Erubin 54a): die Menschenkinder gleichen den Pflanzen des Feldes. Sowie — führt dann IBN KASPI weiter aus — in dem vorhergehenden Gebote (Deut 20, 10ff.) die Schonung der in der belagerten Stadt befindlichen Lebewesen befohlen wird, so wird hier die Schonung der Pflanzen

[1] MK II, 166: עד כמה פעמים אני שונה דברה תורה בלשון הבאי ד' ת' כלשון בני אדם ודי במשל אחד כאלף אלפים או למבינים השוקדים בחכמה תמיד ושהם ברוב זמניהם משכילים בפעל.

[2] Hier verweist er auf den Satz des Talmuds (Sabbath 128b): Rücksicht auf das Leiden der Lebewesen ist biblisches Gebot.

[3] כי סוגנו הקרוב אחד Die Menschen und die anderen Lebewesen gehören unter die eine Klasse der Lebewesen.

zur Pflicht gemacht.[1] — Ganz kurz spricht Ibn Kaspi den hier dargelegten Gedanken im Kommentar zu Jerem 5, 10 so aus: Weil die Pflanze diejenige Klasse der Wesen ist, zu der auch der Mensch gehört, pflegen die Propheten die Menschenkinder mit Ausdrücken für Pflanzen, Bäume und Kräuter zu bezeichnen.[2]

Ibn Kaspi begründet zwar die Zusammengehörigkeit von Pflanzen und Menschen damit, daß die Wesensklasse der Pflanzen auch die Gattung der Menschen in sich einschließt, daß, logisch betrachtet, die Menschen Pflanzen sind; aber neben diesem Argumente wird bei ihm die tiefere, ans Mystische streifende Betrachtungsweise vernehmbar, wonach alle Lebewesen Brüder des Menschen sind, gleich ihm Kinder des einen Vaters: Gottes; und ebenso sind Menschen und Pflanzen Brüder, Kinder des Vaters, der sie alle ins Dasein rief. Diese Betrachtungsweise erinnert in auffallender Weise an die bekannte Anschauung des heiligen Franciscus von Assisi, der den Wolf als Bruder anredete und die Blumen als Brüder bezeichnete. Dem Klosterbruder, dem die Pflege des Gartens anvertraut war, befahl er, nicht nur für zur Nahrung dienende Gewächse zu sorgen, sondern einen Teil des Gartens frei zu lassen, damit in demselben je nach der Jahreszeit Pflanzen wüchsen, denen unsere Schwestern, die Blumen entsprießen.[3] Franz von Assisi (starb 1226) lebte hundert Jahre vor Ibn Kaspi. Ob dieser Kenntnis von den Ideen des christlichen Heiligen hatte und bei der hier in Frage stehenden Anschauung von ihm beeinflußt war, wage ich nicht ohne weiteres anzunehmen. Die Möglichkeit eines solchen Einflusses ist vorhanden, da Ibn Kaspi mit christlichen Priestern persönlich verkehrte, auch Lateinisch verstand und wohl auch christliche Schriften las.[4] Jedenfalls tritt bei Ibn Kaspi zu der mit Franz

---

[1] MK I 35f. Nur einige Sätze seien hier im Original angeführt: . . ללמדנו כי אנחנו בני אדם קרובים להם מאוד אנחנו והם בני אב אחד . . . ולא הספיק זה לנותן התורה בכלל מצותיו עד שהודיענו בכללם שאנחנו צמח עד שנרע שאנחנו והירקות כמו הכרוב והתזרת אחים ואבינו אחד. . . .

[2] AK II, 4: בעבור היות הצמח סוג לאדם גם כן נהגו הנביאים כלם לכנות בני האדם בלשון צמח ואילן ועשב.

[3] Similiter etiam fratri, qui faciebat hortum dicebat ut non totam terram coleret solum modo pro herbis comestibilibus, sed aliquam partem terrae dimitteret ut produceret herbas virentes, quae temporibus suis producerent fratres flores. Speculum Perfectionis. ed. Sabatier (Paris 1898) p. 231. Den Nachweis dieser Stelle verdanke ich der Freundlichkeit meines Kollegen Professor A. Balogh.

[4] S. meine eingangs erwähnte Abhandlung in der Monatsschrift, 1912, S. 209ff.

von Assisi gemeinsamen Idee von dem Bruderverhältnis zwischen Menschen und Pflanzen der ausdrückliche Hinweis auf die Quelle dieses Verhältnisses, den Vater im Himmel, hinzu.

* * *

Mögen diese Mitteilungen aus den Schriften eines alten philosophischen Bibelexegeten dem hochverehrten Jubilar, der aus der Fülle seiner philosophischen Lebensarbeit auch die Gedankenwelt unserer Bibel beleuchtet hat, als Gabe aufrichtiger Huldigung willkommen sein.

Die Beziehungen der maimonidischen Religionsphilosophie zu der des Abraham ibn Daud.

Von JACOB GUTTMANN.

An der Feier des siebenzigsten Geburtstages von HERMANN COHEN dürfen auch die Vertreter der Wissenschaft des Judentums nicht teilnahmslos vorübergehen. Als deutscher Philosoph, als der hervorragendste und tiefgründigste Fortbildner der das deutsche Geistesleben noch immer so mächtig beherrschenden Kantischen Lehre gehört unser Jubilar der deutschen Wissenschaft und dem deutschen Volke an. Aber wir Juden sind stolz darauf, diesen deutschen Denker auch den unsrigen nennen zu dürfen, und mit noch größerem Stolz erfüllt es uns, daß dieser gefeierte Meister der Wissenschaft zu aller Zeit mit der ihm eigenen Herzenswärme seine innere Zugehörigkeit zum Judentum bekannt, daß er es als seine wissenschaftliche und als seine sittliche Pflicht erachtet hat, in dem die Ehre des Judentums und vielleicht mehr noch die des deutschen Volkes entwürdigenden Kampfe, der gegen uns geführt wird, mit unerschrockenem Mannesmut nicht nur für die Wahrung der staatsbürgerlichen Rechte der Juden, sondern auch, was wir noch viel höher anschlagen, für die Anerkennung der Daseinsberechtigung des Judentums, seiner Kulturaufgabe und seiner noch immer nicht abgeschlossenen weltgeschichtlichen Mission einzutreten. Zu einer solchen Aufgabe war HERMANN COHEN besonders berufen durch seine Vertrautheit mit dem jüdischen Schrifttum, zu der er in seiner Jugend einen sicheren Grund gelegt hatte, und die er, auch als ihn sein Entwicklungsgang ganz anderen Gebieten zuführte, unablässig zu erweitern und zu vertiefen bemüht war. Davon legen auch einige Abhandlungen Zeugnis ab, die, der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie gewidmet, deren Verständnis und Würdigung auch in weiteren wissenschaftlichen Kreisen zu fördern geeignet sind. In

einer dieser Abhandlungen, in der er mit tiefeindringendem Scharfsinn die Ethik des Maimonides beleuchtet, wobei er freilich, wie das nun einmal in der geschlossenen Art seines Denkens liegt, die Anschauungen dieses geistesmächtigsten Vertreters der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters ein wenig umbiegt und sie seinem eigenen Gedankensystem anzupassen sucht, hat COHEN mit besonderem Nachdruck auf Abraham ibn Daud aus Toledo als den Vorgänger des Maimonides hingewiesen.[1] So sei es mir gestattet, mich an dieser von den Vertretern der Wissenschaft des Judentums unserem verehrten Jubilar dargebrachten Huldigungsgabe mit einem kleinen Beitrag zu beteiligen, der die Beziehungen der maimonidischen Religionsphilosophie zu der des Abraham ibn Daud behandelt.

In dem Kapitel des More, das er seiner Darstellung der Lehren des Kalam gleichsam als geschichtliche Einleitung vorausschickt,[2] bemerkt Maimonides, nachdem er zuerst von dem Einfluß gesprochen hat, den der Kalam, die Lehren der Mutakalimun und der Mutaziliten, auf einige der Gaonim und auf die Karaeer ausgeübt hätte,[3] daß sich seine andalusischen Glaubensgenossen alle den Philosophen angeschlossen hätten und zu deren Ansichten hinneigten, soweit diese nicht mit den Grundlehren der Religion im Widerspruch ständen, daß sie dagegen in keiner Beziehung in den Wegen der Mutakalimun gewandelt wären.[4] Darum zeige sich in dem wenigen, was von ihren neueren Schriftstellern übrig geblieben sei,[5] in vieler Beziehung eine Übereinstimmung mit dem System, das er im More vortrage.[6] Wie diese von Maimonides gegebene Charakteristik der

[1] H. COHEN, Charakteristik der Ethik Maimunis, in dem von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums herausgegebenen Sammelwerk: Moses ben Maimon. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluß (Leipzig 1908) I, S. 78f.

[2] More I, Kap. 71 (MUNK, Guide I, S. 337—338).

[3] Vgl. JACOB GUTTMANN, Die Beziehungen der maimonidischen Religionsphilosophie zu der des Saadia, in der Festschrift zu Israel Lewys siebzigstem Geburtstag (Breslau 1911) S. 311ff.

[4] Daß es auch bei Josef ibn Zaddik und bei Bachja ibn Pakuda an kalamistischen Einflüssen nicht fehlt, hat schon MUNK bemerkt (Guide I, S. 339 not. 1).

[5] Danach hätte es in Spanien neben den uns bekannten noch viele andere religions-philosophische Schriften gegeben, die schon zur Zeit des Maimonides verloren gegangen wären. Merkwürdigerweise wird aber solcher Schriften in der uns erhaltenen Literatur nirgendwo Erwähnung getan.

[6] Schrifterklärungen von Andalusiern werden von Maimonides zitiert More I, Kap. 42 (Guide I, S. 149f.) und Kobez (Gutachtensammlung ed. LICHTENBERG) I, Fol. 18, kol. d.

andalusischen Denker auf keinen seiner uns bekannten Vorgänger in dem Maße wie auf Abraham ibn Daud zutrifft, so dürfte auch die von Maimonides selber zugestandene Übereinstimmung seiner im More vorgetragenen Lehren mit denen der jüdischen Andalusier bei keinem in dem Umfange wie bei Abraham ibn Daud nachzuweisen sein. Im Gegensatz zu Salomon ibn Gabirol, Bachja ibn Pakuda, Abraham bar Chijja, Josef ibn Zaddik und Abraham ibn Esra, die alle zwar einzelne Elemente der aristotelischen Philosophie aufgenommen haben, in ihren Grundanschauungen aber mehr oder minder dem Neuplatonismus huldigen, und zu Jehuda Halewi, der es prinzipiell ablehnt, die Lehren des Judentums irgendeinem philosophischen System anzupassen, darf Abraham ibn Daud als der erste Aristoteliker unter den jüdischen Religionsphilosophen bezeichnet werden. Mit einer umfassenden, auch auf die ferner liegenden naturwissenschaftlichen Schriften sich erstreckenden Kenntnis des Aristoteles ausgestattet, entwickelt Abraham ibn Daud in der Darstellung der dunkelsten und schwierigsten Probleme der peripatetischen Philosophie einen so ungewöhnlichen Scharfsinn, daß ihn ein so ausgezeichneter Kenner dieser Philosophie wie Chasdai Crescas mit den hervorragendsten Kommentatoren des Aristoteles auf eine Linie stellt.[1] Ebenso vertraut wie mit den Schriften des Aristoteles ist Abraham ibn Daud mit denen der arabischen Aristoteliker, die er so hoch stellt, daß er sie mit demselben Ehrennamen, den er an einer Stelle auch dem Aristoteles beilegt,[2] gewöhnlich als „die wahren Philosophen“ oder als „die Männer der wahren Spekulation“ bezeichnet.[3] Auf der Grundlage der arabisch-aristotelischen Philosophie baute sich auch das religionsphilosophische System auf, das Abraham ibn Daud in seinem Buch vom „Erhabenen Glauben“ zur Darstellung bringt; in ihm besitzen wir den ersten Versuch, die Grundanschauungen der aristotelischen Philosophie den Lehren des Judentums anzupassen und so zu einer Übereinstimmung zwischen Religion und Wissenschaft zu gelangen. In seinem Standpunkt als Aristoteliker wie in seiner Tendenz, die Lehren des Judentums mit denen der arabisch-aristotelischen Philosophie in Einklang zu bringen, mit Abraham ibn Daud übereinstimmend, ist Maimonides, wie wir

---

[1] Chasdai Crescas, Or Adonai, Anfang des ersten Abschnitts. Vgl. Guttmann, Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo (Göttingen 1879) S. 14.

[2] Emuna Rama (ed. Weil, Frankfurt a. M. 1852) S. 42, deutsche Übers. S. 53.

[3] Vgl. Guttmann a. a. O. S. 15, A. 6.

zeigen werden, in wesentlichen Punkten durch Abraham ibn Daud beeinflußt worden; ja, der berühmte Verfasser des More hat es nicht verschmäht, sich zuweilen die Ausführungen seines Vorgängers nicht nur ihren Grundgedanken nach, sondern bis in ihre einzelnen Züge anzueignen.[1]

Schon auf die Form der Darstellung und auf die Verteilung des Stoffes im More ist vielleicht das Vorbild des Emunah Ramah nicht ohne Einfluß geblieben. Wir halten es wenigstens für kein zufälliges Zusammentreffen, daß das Werk des Maimonides gleich dem des Abraham ibn Daud in die Form einer an einen jüngeren Freund gerichteten Epistel gekleidet ist,[2] und ebensowenig, daß jedes der beiden Werke in drei Hauptabschnitte zerfällt, in die auch der Stoff in vielfach übereinstimmender Weise verteilt ist, wenn sich auch Maimonides selbstverständlich an sein Vorbild nicht geradezu gebunden hat.[3] Diese Vermutung einer gewissen Abhängigkeit auch in der äußeren Form wird an Wahrscheinlichkeit gewinnen, wenn wir uns durch den folgenden Nachweis davon überzeugen, wie zahlreich und bedeutsam die Anregungen sind, die Maimonides in sachlicher Beziehung dem Werke des Abraham ibn Daud zu verdanken hat.

Wie für Abraham ibn Daud, so besteht auch für Maimonides der letzte Zweck aller menschlichen Erkenntnis in theoretischer Beziehung in der Erkenntnis Gottes. Die Beschäftigung mit den anderen Wissenschaften, wie z. B. mit der Mathematik und der Logik, so notwendig und unerläßlich sie als Vorbereitung für die Gotteserkenntnis sein mag, hat doch an sich keinen Selbstzweck und ist nur insofern von Wert, als sie zur Erreichung der Gotteserkenntnis beiträgt.[4] Mit Abraham ibn Daud stimmt Maimonides

---

[1] Vgl. GUTTMANN a. a. O. S. 9. Vgl. auch COHEN a. a. O. S. 79.

[2] Derselben Einkleidung bedient sich allerdings auch Josef ibn Zaddik in seinem „Mikrokosmos".

[3] Vgl. GUTTMANN a. a. O. S. 11, A. 2.

[4] Emuna Rama S. 45, deutsche Übers. S. 57, GUTTMANN a. a. O. S. 23, 116, More I, Kap. 34 (Guide I, S. 119), II, Kap. 23 (Guide II, S. 181), III, Kap. 28, 51 (Guide III, S. 214, 435), Maimonides Einleitung zu Abot, Kap. 5. An der letztangeführten Stelle heißt es: ומה שאין תועלת לו בתכלית ההוא כשאלת החשבון וספר החרוטים והתהבולות להרבות משאלות אל ההנדסה ומשיכת המשקלים והרבה כיוצא באלו, יהיה הכונה לחדר השכל והרגל הכח השכלי בדרכי המופת, עד שיגיע לו לאדם קנין ידיעת ההקש המופתי מזולתו ויהיה לו זה דרך שיגיע בה לידיעת אמתת מציאות ית׳. Hier schwebt Maimonides wohl folgende Stelle bei Abraham ben Daud vor, Emuna Rama S. 45: ומהם מי שכלה זמנו במספר ובמעשים הזרים, כמו האיש אשר רצה לבשל חמשה עשר רבעי תירוש עד שובו אל

darin überein, daß eine positive Erkenntnis des göttlichen Wesens dem Menschen versagt sei. Im wahren und eigentlichen Sinne können Gott nur negative Attribute beigelegt werden. Negative Bestimmungen mögen aber wohl genügen, uns vor irrtümlichen Vorstellungen zu bewahren; niemals kann jedoch durch sie allein eine positive Erkenntnis erlangt werden.[1] Unsere Erkenntnis Gottes beschränkt sich daher auf die Erkenntnis vom Dasein Gottes und auf die Erkenntnis von der Unerkennbarkeit seines Wesens.[2] Wie die Sonne, so sagen beide, sich eines von arabischen und jüdischen Philosophen häufig angewandten Vergleiches bedienend,[3] durch die Kraft, mit der sie in die Erscheinung tritt, auf das menschliche Auge eine blendende Wirkung ausübt, so bleibt uns auch Gott gerade wegen der Macht und Gewalt seiner Erscheinung unerkennbar.[4] Von allen in der Schrift vorkommenden Gottesnamen, so führen beide übereinstimmend aus, diente nur das Tetragramm in seiner eigentlichen, uns aber verloren gegangenen Aussprache als ausschließliche Bezeichnung des göttlichen Wesens. In der bei uns üblichen Aussprache (Adonai) jedoch wird dieser Name auch auf die Engel angewendet.[5] Wie Abraham ibn Daud weist auch Maimonides die Ansicht der „Philosophen" zurück, daß die Ausdehnung

השליש .... והרומים לאלה ההבלים, אשר באולי לא יקרו לעולם, ויחשבו שבהם ישובחו בחכמת המספר, וכן בדברים פרטיים מחכמת התשבורת ואמנם ההכרחיי בהם באמת מה שמביא אל חכמת התכונה לבד.

[1] Emuna Rama S. 51, deutsche Übers. S. 65; More I, Kap. 58, 59 (Guide I, S. 241, 252).

[2] Emuna Rama S. 56, deutsche Übers. S. 71; More I, Kap. 58, 59 (Guide I, S. 241, 252). Diese Lehre, bis zu dem Alexandriner Philo hinaufreichend, kehrt bei den arabischen und jüdischen Philosophen häufig wieder (vgl. GUTTMANN in Festschrift zu Lewys siebzigstem Geburtstag, S. 320—321). Die Fassung, die ihr Abraham ibn Daud gegeben hat, kommt aber der des Maimonides am nächsten.

[3] Vgl. GUTTMANN, Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud, S. 132, A. 1. Die dort gegebenen Nachweise lassen sich noch erheblich vermehren.

[4] Emuna Rama S. 53, deutsche Übers. S. 67; More I, Kap. 59 (Guide I, S. 252). Ähnlich auch bei BACHJA, Herzenspflichten I, Kap. 9 (ed. STERN, Wien 1856) S. 74—79, Jehuda HALEWI, Kosari IV, 3, V, 21, ABRAHAM IBN ESRA, Jesod More, S. 43a; DIETERICI (Lautere Brüder) Anthropologie d. Araber S. 113, Mose ibn Esra im Namen des Alfarabi in Zion (Hebr. Zeitschrift) II, S. 122—123. Vgl. STEINSCHNEIDER, Alfarabi S. 98, 247, KAUFMANN, Theologie des Bachya S. 93 A. 1. Auch hier kommt die Fassung bei Abraham ben Daud der des Maimonides am nächsten.

[5] Emuna Rama S. 83, deutsche Übers. S. 105; More I, Kap. 61 (Guide I, S. 268).

der göttlichen Vorsehung auch auf die sublunarische Welt oder gar auf die singulären Dinge in ihr mit der Lehre von der Wesenseinheit Gottes unvereinbar sei, weil durch die Vielfältigkeit der gewußten Dinge eine Vielfältigkeit auch in das Wissen und in das mit ihm identische Wesen Gottes hineingetragen würde. Diese Schlußfolgerung, so meinen beide, beruht auf einer irrtümlichen Gleichstellung des göttlichen und des menschlichen Wissens, während in Wirklichkeit das göttliche Wissen von dem menschlichen durchaus verschieden sei und, wie Maimonides sagt, mit diesem nur den Namen gemein habe.[1]

Auf arabisch-aristotelischer Grundlage beruht bei Maimonides wie bei Abraham ibn Daud die Darstellung der Theorie von den Bewegungen und der Beseeltheit der Himmelskörper. Daraus erklärt sich ihre Übereinstimmung in vielen Punkten dieser Lehre, wenn auch die ziemlich dürftige Darstellung des Abraham ibn Daud keinen Vergleich aushält mit der tiefen und gründlichen Behandlung bei Maimonides, der neben den einschlägigen Schriften des Alfarabi und des Ibn Sina auch die auf diesem Gebiete ziemlich reichhaltige zeitgenössische Literatur zum Gegenstand eingehender Studien gemacht hat.[2] Auch in den Belegen für die Schriftgemäßheit dieser Lehre stimmt Maimonides mehrfach mit Abraham ibn Daud überein.[3]

Auch in Betreff der Lehre von der Prophetie finden sich mannigfache Berührungspunkte, die auf eine Beeinflussung des Maimonides durch Abraham ibn Daud schließen lassen. Wie nach Abraham ibn Daud von einer Prophetie im strengen Sinne des Wortes nur da die Rede sein kann, wo die göttliche Mitteilung sich auf wichtige Angelegenheiten der Gesamtheit bezieht, wogegen solche Mitteilungen, die minder wichtige Angelegenheiten, oder gar nur die eines Individuums betreffen, kaum als Prophetie anzusehen sind,[4] so spricht auch Maimonides, wie es scheint von demselben Gesichtspunkte aus, so untergeordneten Personen, wie Hagar, Manoach und anderen, einen prophetischen Rang ab, wenn sie auch einmal einer göttlichen Vision gewürdigt worden seien.[5] In seiner

---

[1] Emuna Rama S. 87, deutsche Übers. S. 110; More III, Kap. 16, 20 (Guide III, S. 109, 147).

[2] Vgl. More II, Kap. 9, 24.

[3] Vgl. GUTTMANN a. a. O. S. 115, A. 1.

[4] Emuna Rama S. 71, deutsche Übers. S. 89.

[5] More II, Kap. 42 (Guide II, S. 323), More II, Kap. 35 (Guide II, S. 278) führt Maimonides aus, daß die Wunder der anderen Propheten nur einzelnen

psychologisch überaus interessanten, die verschiedenen Stufen der prophetischen Begabung behandelnden Darstellung führt Abraham ibn Daud aus, daß der Prophet zuweilen in einem späteren Stadium seiner prophetischen Wirksamkeit von der niedrigeren Stufe der Traumprophetie zu der höheren Stufe der Prophetie im wachenden Zustand aufsteige. Es könne aber auch vorkommen, daß der Prophet vorübergehend von der Prophetie im wachenden Zustand wieder zur niedrigeren Stufe der Traumprophetie hinabsinkt, und zwar dann, wenn er beim Eintritt in die höhere Entwicklungsstufe der auf ihn einstürmenden Gewalt der prophetischen Erscheinung erliegt und so, gewissermaßen von einer Ohnmacht befallen, die Fortsetzung der Erscheinung in einem Traumgesicht erblickt. Als Beispiel dafür führt Abraham ibn Daud den Patriarchen Abraham an. Während die bis Genes. 15, 1 berichteten Erscheinungen Traumgesichte gewesen seien, sei Abraham mit der an dieser Stelle erzählten Offenbarung zur Prophetie im wachenden Zustand gelangt. Wenn es trotzdem weiter in demselben Kapitel heiße, daß Abraham die Erscheinung beim Bundesopfer im Schlummer erblickt habe, so sei darunter eben ein solcher durch eine Ohnmacht erzeugter Rückfall zu verstehen[1]. Eine ähnliche Erklärung dieser Bibelstelle findet sich auch bei Maimonides.[2] Die Erwählung zum Propheten hat nach Maimonides wie nach Abraham ibn Daud zur Voraussetzung, daß sich in dem betreffenden Individuum mit den erforderlichen geistigen Fähigkeiten eine hervorragende sittliche Begabung, ein Charakter von makelloser Lauterkeit vereinige. Ganz besonderes Gewicht, bemerkt Abraham ibn Daud, legt die heilige Schrift in dieser Beziehung auf die Eigenschaften der Demut und der Wahrheits- oder Gerechtigkeitsliebe, zwei sittliche Vorzüge, die bei Mose, dem größten aller Propheten, zur höchsten Vollkommenheit entwickelt waren. Als Beleg für Moses' Gerechtigkeitsliebe führt er sein Eintreten für den schuldlos angegriffenen Hebräer (Exod 2, 13)

Personen bekannt geworden seien, während die Wunder Moses' öffentlich vor Freund und Feind geschehen seien. Vgl. GUTTMANN a. a. O. S. 168a.

[1] Emuna Rama S. 72, deutsche Übers. S. 90.

[2] More II, Kap. 41 (Guide II, S. 314). Als Beweis dafür, daß die dem Propheten erscheinenden sinnlichen Gestalten nur als in der Phantasie des Propheten sich abspielende Vorgänge aufzufassen seien, beruft sich Maimonides More II, Kap. 46 (Guide II, S. 353) in Übereinstimmung mit Abraham ibn Daud Emuna Rama S. 73, deutsche Übers. S. 91 auf Ezech. 8, 1—8, wo der im Exil weilende Prophet sich nach Palästina versetzt glaubte, was doch offenbar nur eine Vision sein konnte.

und für Reuels Töchter (Exod 3, 17) an.[1] Auf diese Beispiele beruft sich bei derselben Gelegenheit auch Maimonides.[2]

Eine Beeinflussung durch Abraham ibn Daud tritt uns bei Maimonides auch in seiner Begründung der Theodicee entgegen. Die Frage, wie das Vorhandensein des Bösen in der Welt zu erklären und mit dem Glauben an das Walten einer göttlichen Vorsehung zu vereinigen sei, wird von Maimonides in Übereinstimmung mit Abraham ibn Daud so gelöst, daß Gott wohl als der Urheber alles Guten, des Positiven und Realen in der Welt, zu betrachten sei, daß es dagegen im Begriff des Bösen als einer Privation, der Abwesenheit alles Guten und Realen, begründet sei, keinen Urheber zu haben. Gott als das absolut Seiende schafft das Sein; alles Sein aber ist gut. Das Böse jedoch, insofern es böse ist, hat seinen Grund in der Materie, die als das Nichtseiende der Grund aller Unvollkommenheit in der Welt ist.[3] Wie in diesem Grundgedanken, der, seinem letzten Ursprung nach auf Plato zurückgehend, sich allerdings, wenn auch nicht in solcher Schärfe, schon bei Saadia und bei Alfarabi und Ibn Sina findet,[4] so berührt sich Maimonides auch in vielen Einzelheiten mit den Ausführungen des Abraham ibn Daud. Gleich Abraham ibn Daud bestreitet auch Maimonides die Ansicht, daß das Böse in der Welt das Gute überwiege.[5] Als wirkliche Übel können nach Abraham ibn Daud nur solche Mängel angesehen werden, in Folge deren ein Ding nicht zu derjenigen Vollkommenheit gelangt, die ihm seiner Natur nach zukommen müßte. Dagegen können solche Mängel, die sich mit Notwendigkeit aus der Natur eines Dinges ergeben, nicht als Übel bezeichnet werden.[6] Ebenso lehrt Maimonides, daß alle angeblichen Unvollkommenheiten des Menschen, die daher stammen, daß der Mensch ein materielles Wesen ist, nicht als Übel zu betrachten seien.[7] Gar manches, was wir als ein Übel ansehen, so führt Maimonides wiederum in Übereinstimmung mit Abraham ibn Daud aus, erscheint uns nur deshalb als ein solches, weil wir die Dinge immer nur abgesondert für sich oder in ihrer Beziehung zu einem einzelnen Indi-

---

[1] Emuna Rama S. 75, deutsche Übers. S. 94.

[2] More II, Kap. 45 (Guide II, S. 336).

[3] Emuna Rama S. 93—94, deutsche Übers. S. 119—120; More III, Kap. 10—12.

[4] Vgl. GUTTMANN a. a. O. S. 199.

[5] Emuna Rama S. 94, deutsche Übers. S. 120; More III, Kap. 12.

[6] Emuna Rama a. a. O.

[7] More III, Kap. 12 (Guide III, S. 71 f.).

viduum und nicht in ihrem Zusammenhang mit dem Universum betrachten. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, würden uns die Dinge in ganz anderer Gestalt erscheinen, und wir würden an ihnen irgendein Moment entdecken können, das uns ihre Zweckmäßigkeit für das Ganze oder doch wenigstens die Naturnotwendigkeit ihrer Existenz erkennen ließe.[1]

Was das Problem der Willensfreiheit des Menschen betrifft, so lehren beide, daß durch das Wissen Gottes die Natur des Möglichen nicht aufgehoben werde; Gott wisse das wahrhaft Mögliche eben als solches, so daß sich die freie Willensentschließung des Menschen dabei noch immer betätigen könne.[2] Gegen die Annahme, daß Gott alles vorausbestimmt und nichts der freien Entschließung des Menschen überlassen habe, erheben beide den Einwand, daß dann jeder Trieb zur Selbsttätigkeit im Menschen unterdrückt und er auch die für die Erhaltung seines Lebens notwendigen Verrichtungen unterlassen würde.[3] Ebenso würde diese Annahme auch auf das religiöse und sittliche Verhalten des Menschen den nachteiligsten Einfluß ausüben, indem dadurch der Glaube erzeugt würde, die Glückseligkeit des Einen wie die Verdammnis des Anderen seien durch göttliche Vorherbestimmung unwiderruflich entschieden und demgemäß sei eine Einwirkung des Menschen auf sein Schicksal ausgeschlossen.[4] Mit Jehuda Halewi[5] und Abraham ibn Daud unterscheidet Maimonides unmittelbar von Gott ausgehende Wirkungen, natürliche, das heißt durch das Naturgesetz bedingte, vom freien Willen des Menschen ausgehende und accidentielle oder durch einen Zufall herbeigeführte Wirkungen.[6] Auf die zufälligen und durch Vorkehrungen des Menschen abwendbaren Wirkungen beziehen sich, wie Abraham ibn Daud bemerkt, die in der Schrift gebotenen Verordnungen, daß der Zaghafte und der Neuvermählte von der Teilnahme an einem Feldzuge entbunden werden sollten und daß das Dach eines neuerbauten Hauses zur Verhütung von Unfällen

---

[1] Emuna Rama S. 95, deutsche Übers. S. 121; More III, Kap. 12 (Guide III, S. 68). Vgl. GUTTMANN a. a. O. S. 203, A. 1.

[2] Emuna Rama S. 96, deutsche Übers. S. 123; More III, Kap. 20 (Guide III, S. 151).

[3] Emuna Rama das.; Maimonides Einleit. zu Abot, Kap. 8. Vgl. GUTTMANN a. a. O. S. 207, A. 1.

[4] Emuna Rama das., Maimonides das. Vgl. GUTTMANN a. a. O. S. 208.

[5] Kosari V, S. 20 (ed. Cassel, S. 416).

[6] Emuna Rama das., More III, Kap. 48 (Guide III, S. 362 f.).

mit einem Geländer zu umgeben sei.[1] Dieselben Schriftverordnungen werden bei der Erörterung der Lehre von der Willensfreiheit auch von Maimonides angeführt.[2]

Wie für Abraham ibn Daud, so bildet auch für Maimonides die Erkenntnis Gottes die notwendige Vorbedingung der Liebe zu Gott;[3] beide stimmen darin überein, daß die rechte Erkenntnis Gottes und seiner Eigenschaften mit Notwendigkeit zur Liebe Gottes führen müßte.[4] — Ähnlich wie Abraham ibn Daud teilt auch Maimonides sämtliche Gebote der Schrift in drei Gruppen: 1. in solche, die sich auf den Glauben, 2. in solche, die sich auf die Sittlichkeit und 3. in solche, die sich auf die Pflichten des Gesellschaftslebens beziehen.[5] In diese Gebote müssen nach Maimonides alle 613 Ge- und Verbote der Thora eingereiht werden, so daß ein jedes von ihnen einem bestimmten Zwecke dient, denn Gebote ohne vernünftigen Sinn und Zweck könnten nicht, wie es von den Geboten der Thora heißt, als ein Zeugnis der Weisheit und Einsicht derjenigen gelten, die sie beobachten.[6] Auch zu dieser für die maimonidische Auffassung des Zeremonialgesetzes entscheidende Anschauung hat vielleicht Abraham ibn Daud insofern die Anregung gegeben, als nach ihm dem Zeremonialgesetz gegenüber der Glaubenslehre, der Sitten- und Gesellschaftslehre des Judentums eine nur untergeordnete Bedeutung zukommt, weil es, für unsere unzulängliche Einsicht wenigstens, vielfach einer vernünftigen Begründung entbehrt. Soweit sich aber für die Zeremonialgesetze ein Grund nachweisen läßt, sind sie gar nicht als eine besondere Gruppe zu betrachten, sondern im Hinblick auf die ihnen innewohnende ethische Tendenz dem Sittengesetze beizuzählen.[7]

---

[1] Emuna Rama das.

[2] Einleit. zu Abot, Kap. 8.

[3] Emuna Rama S. 100, deutsche Übers. S. 128; More III, Kap. 28 (Guide III, S. 215). Vgl. Mischne Thora, Jesode Thora II, 2f.

[4] Emuna Rama das., More III, Kap. 52 (Guide III, S. 454). Vgl. COHEN a. a. O. S. 104, der bei Maimonides sogar eine Identität der Erkenntnis und der Liebe Gottes konstatieren will.

[5] Emuna Rama S. 102, deutsche Übers. S. 131; More III, Kap. 31 (Guide III, S. 248). Maimonides faßt die beiden bei Abraham ibn Daud gesonderten Gruppen: הנהגת הבית und הנהגת המדינה, die Gebote der Ökonomik und die der Politik, in eine zusammen. Die Einteilung ist also nicht, wie ROSIN (Ethik des Maimonides S. 21) meint, Abraham ibn Esra entlehnt, sondern geht auf Abraham ibn Daud zurück. Vgl. auch BACHER, Die Bibelexegese Moses Maimûnis S. 104, A. 1.

[6] More III, Kap. 31 (Guide III, S. 247—48).

[7] Emuna Rama S. 102, deutsche Übers. S. 131. Vgl. GUTTMANN a. a. O. S. 233f.; COHEN a. a. O. S. 78f.

Die stoische Philosophie und die jüdische Frömmigkeit.

Rabbiner Dr. BERGMANN-Berlin.

Der stoische Philosoph, der christliche Apostel und der jüdische Weise sind drei verschiedene Typen. Jeder von ihnen hat seinen eigenen Charakter. Dennoch wer diesen Männern etwa in einer Stadt Palästinas begegnet wäre und ihren Vorträgen gelauscht hätte, der hätte bald eine gewisse religiöse und ethische Verwandtschaft zwischen ihnen herausgefunden. Was das Handbüchlein Epiktets, was die Bergpredigt Jesu, was der Mischnatraktat mit den „Sprüchen der Väter“ lehren, trägt in vielen Punkten eine gleiche religiöse und ethische Färbung. Einzelne Aussprüche der Stoa, des Evangeliums und der Agada stimmen inhaltlich, manchmal auch wörtlich überein.

Die Übereinstimmung zwischen den Lehren der Stoa und des Christentums ist schon im Altertum bemerkt worden. So schreibt der Kirchenvater Tertullian: Seneca ist oft auf unserer Seite. Diese Übereinstimmung hat einen christlichen Schriftsteller veranlaßt, einen Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus zu erdichten und den stoischen Philosophen darin zum Jünger des christlichen Apostels zu machen. Wegen dieser Übereinstimmung ist im Mittelalter die Fabel entstanden, Epiktet sei für das Evangelium gewonnen worden, er habe jedoch unter dem Druck der Christenverfolgungen unter Nero und seinen Nachfolgern die christliche Überzeugung verheimlicht.[1] Die Frage der Übereinstimmung zwischen der Stoa und dem Christentum ist in der Neuzeit wissenschaftlich behandelt worden. Bald hat man das Neue Testament[2], bald die Stoa als den lernenden und

[1] ZAHN, Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum,[2] Erlangen und Leipzig 1895, S. 6. 33.

[2] BAUR, Seneca und Paulus, ZwTh 1858, 2. und 3. Heft.

empfangenden Teil hingestellt[1]; zuletzt sind dagegen Stoa und Christentum voneinander getrennt, die Differenzpunkte zwischen beiden scharf betont und die Originalität und die Unabhängigkeit beider festgestellt worden[2].

Aber auch zwischen dem Judentum und der Stoa besteht in vielen Punkten eine Übereinstimmung und eine Verwandtschaft: schon Josephus schreibt, er habe sich der pharisäischen Sekte angeschlossen, die der stoischen Schule unter den Griechen nahe kommt.[3] Dieser Frage ist jedoch bis jetzt eine wissenschaftliche Untersuchung nicht zuteil geworden. Nur in ganz allgemeinen Urteilen haben einzelne Forscher auf die Übereinstimmung zwischen dem Judentum und der Stoa hingewiesen und die Abhängigkeit des Judentums von der Stoa behauptet. So schreibt BOUSSET: „Überall (im Spätjudentum) finden wir eine außerordentliche Bereicherung und Verfeinerung der Ethik, teilweise nicht ohne direkten Einfluß der humanen spätgriechischen Popularethik, die durch stoisch-kynische Wanderprediger auf den Gassen und Märkten verkündigt, jedermann zugänglich war." Noch bestimmter urteilt BERTHOLET, das Spätjudentum sei vom Griechentum, besonders aber von der Stoa beeinflußt worden; „es lassen sich ganz beträchtliche Einflüsse der griechischen, speziell der stoisch-kynischen Popularethik . . . auf die jüdische nachweisen".[4]

Dem sogenannten Spätjudentum wird in der theologischen Wissenschaft nur eine geringe Schöpferkraft zugeschrieben. Es erscheint darum erklärlich, daß das Judentum, wenn eine Übereinstimmung zwischen ihm und der Stoa besteht, ohne weitere Begründung als der empfangende Teil hingestellt wird.

Vorliegende Abhandlung soll zur Aufhellung des Problems beitragen, ob und in welchen Punkten das Judentum von der stoischen Popularphilosophie beeinflußt worden ist.

Vorerst muß eine Frage noch beantwortet werden. Ist es denn denkbar, daß die Lehrer des Judentums, die sich in die „vier Ellen der Halacha" zurückzogen und einen Zaun um die Lehre und eine Scheidemauer um das jüdische Volk aufzuführen sich bemühten, ist es denn denkbar, daß sie mit den Lehren der griechischen Weisheit

---

[1] ZAHN a. a. O. Kuiper, Epictetus en de christelijke moraal, Amsterdam 1906.

[2] Theol. Literaturbl. 1905, N. 6ff. Briegersche Zeitschrift für Kirchengeschichte 1906, S. 129ff. BONHÖFFER, Epiktet und das N. T., Gießen 1911.

[3] Jos. Vita 2.

[4] BOUSSET, Religion des Judentums², Berlin 1906, S. 485. BERTHOLET, Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums, Tübingen 1909, S. 15.

in Berührung kamen? Auf welchem Wege konnten denn die Juden oder wenigstens ihre Lehrer die Gedanken der stoischen Philosophen kennen lernen?

Die Lehrer des Judentums konnten die Gedankenwelt der Stoa vor allem durch die Vermittlung der griechisch gebildeten Diasporajuden kennen lernen. Zwischen den Juden im heiligen Lande und ihren Brüdern in Alexandrien bestand ein lebhafter Verkehr. Palästinensische Lehrer kamen nach Alexandrien, und in noch größerer Anzahl kamen Juden aus der Diaspora nach Jerusalem zu den Wallfahrtsfesten. Aus vielen „Tausenden" von Städten strömten nach einem Worte Philos viele Tausende zu jedem Wallfahrtsfeste nach der heiligen Stadt.[1] Philo selbst hat gleich anderen Diasporajuden, wie er an einer Stelle beiläufig erwähnt, eine Reise nach Jerusalem unternommen, um nach Vätersitte im Tempel zu beten und zu opfern.[2] Viele von diesen griechisch gebildeten Diasporajuden ließen sich sogar in Jerusalem nieder, sie bildeten dort eigene Gemeinden und gründeten eigene Synagogen. Sie brachten Opfergaben in den Tempel und brachten auch nach dem heiligen Lande griechische Bildung. Durch die Vermittlung dieser Diasporajuden, denen, wie Philo beweist, die damals populäre stoische Gedankenwelt nicht fremd war, konnten auch die jüdischen Weisen in Palästina einiges aus dieser Gedankenwelt erfahren.

Die Kenntnis der stoischen Gedankenwelt konnte den jüdischen Weisen auch auf anderen Wegen noch vermittelt werden. Zu den jüdischen Wallfahrtsfesten kamen nach Jerusalem auch griechische Proselyten, um den höchsten Gott anzubeten und ihm zu opfern. Zu den Festspielen, die Herodes in Jerusalem einführte, trafen fremde Künstler und fremde Zuschauer ein. Wenn nach Jerusalem keine griechischen Heiden kamen, welchen Sinn hatte die griechische Tafel am herodianischen Tempel, die die Heiden vor dem Betreten des Heiligtums warnte?

Im heiligen Lande gab es außerdem Städte, in denen die griechische Bevölkerung und die griechische Bildung vorherrschend waren und aus denen, wie z. B. aus Askalon, stoische Philosophen hervorgingen. In diese Städte kamen gewiß auch die Wanderprediger, die um jene Zeit das Publikum aller antiken Großstädte um sich ver-

---

[1] PHILO, de monarchia 2, 1.

[2] Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung herausgegeben von LEOPOLD COHN, I S. 4.

sammelten, um ihm die Lehren der kynisch-stoischen Philosophie zu predigen. Die Juden waren schon als Kaufleute gezwungen, die griechischen Handelsstädte zu besuchen und mit den Griechen zu verkehren. Mögen auch die niederen Stände der jüdischen Bevölkerung in Palästina die griechische Sprache nur mangelhaft oder überhaupt nicht gekannt haben, die Kaufleute und die Gebildeten, einzelne Lehrer und Repräsentanten des Judentums waren mit ihr vertraut. Der Philosoph Oenomaos aus Gadara war ein Freund des R. Meir. Wie der Talmud erzählt, führten „Philosophen", das sind griechisch gebildete Heiden, mit den Lehrern des Judentums Gespräche, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß der eine oder der andere von diesen „Philosophen" zu den stoischen Wanderpredigern gehörten, die ihre Lehren überall verbreiteten.

Trotz aller Abschließung kehrte das Griechentum auf verschiedenen Wegen in Palästina ein. Im Judentum faßte der Essenismus Wurzel, der unter dem Einflusse des Pythagoräismus entstand. Der Gnostizismus, der viele Elemente der griechischen Philosophie enthielt, fand unter den jüdischen Weisen zahlreiche Anhänger. In der Sprache der Mischna und des Talmuds findet sich eine große Zahl von griechischen Fremdwörtern. Die Halacha zwar war exklusiv, aber die Agada bediente sich oft griechischer Fremdwörter, ihr waren griechische Mythen, fremde Weisheit und Sitte nicht unbekannt. Wie die Griechen die jüdische Bibel lasen und mit der religiösen Welt des Judentums in Berührung kamen, so konnten auch die Lehrer des Judentums die damals verbreiteten Lehren der stoischen Popularphilosophie kennen lernen.

Ob und in welchem Maße das geschehen ist, das soll jetzt untersucht werden.

I.

1. Die volkstümliche Form. Der stoische Popularphilosoph und der jüdische Weise wollen Volkslehrer sein. Darum bewegen sich beide in volkstümlichen, auf die Massen wirkenden Formen. „Neben der stillen Arbeit der Schulen geht, besonders in der Stoa, eine Propaganda her, die sich an die Massen wendet."[1] Die Stoiker sind Philosophen in den Schulen und zugleich Volkserzieher und Wanderprediger auf den Gassen und den Märkten. So aber verhält es sich

---

[1] WENDLAND, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum, Tübingen 1907, S. 40.

auch mit den jüdischen Weisen. Wer ihnen volksfeindlichen Gelehrtenhochmut zuschreibt, der verkennt sie in ihrem Wesen und Streben. Bei den Fragen der Halacha fällt zwar im Lehrhause manch schroffes Wort gegen den unwissenden Am-haarez, in der Agada aber bekunden die jüdischen Weisen, daß sie mit ihrem Denken und Fühlen im Volke stehen und seine Freuden und seine Sorgen kennen. In der Agada wollen sie dem Volke den Weg des Lebens weisen und in seiner Not es trösten und aufrichten. Das Volkstümliche zeigt sich bei den stoischen Philosophen und den jüdischen Weisen in der Art, wie sie beide aus dem Leben heraus für das Leben lehren, ihre Wahrheiten in kurzen, dem Gedächtnisse des Volkes sich leicht einprägenden Sprüchen und in wirksamen Gleichnissen verkünden. Von den vielen Beispielen sollen hier nur einige angeführt werden.

Seneca erwähnt das Wort des Stoikers Hecato: „Willst du geliebt werden, so liebe". Man vergleiche damit die Sentenz des Simon b. Zôma: Wer wird geehrt? Der die Menschen ehrt.[1]

In einem Ausspruch Epiktets werden die Gewinnsucht, die Genußsucht und die Ruhmsucht als die Quellen der Sünde genannt. Dreierlei, so lehrt Seneca, muß man nach einem alten Worte meiden: Haß, Neid und Verachtung. Mit diesen beiden Aussprüchen vergleiche man die beiden Sentenzen der jüdischen Weisen: „Das böse Auge, der böse Trieb und der Menschenhaß bringen den Menschen aus der Welt". Oder: „Eifersucht, Begierde und Ehrsucht bringen den Menschen aus der Welt".[2]

Epiktet, dem schon Origenes eine volkstümliche, die Menge packende Lehrart nachrühmt[3], vergleicht das Leben mit einem Kriegsdienst, in dem jeder seinen Posten behalten muß, bis das Signal ihn abruft, mit einem Drama, in dem jeder seine Rolle zugeteilt erhält, mit einem Haushalt, in dem der Hausherr jedem sein besonderes

---

[1] Seneca, ep. 9, 6. Ab 4, 1. Vgl. dieselbe Form in dem Leichenspruche Akibas: Übe Liebe (an dem Toten), auf daß sie auch an dir geübt werde j. Ketub. 31b. Oder in dem Worte Gamaliels: So lange du barmherzig bist, wird Gott deiner sich erbarmen j. B. K. 6c. Dieselbe volkstümliche Prägung tragen viele neutestamentliche Sprüche, z. B. Lc. 6, 37: Vergebet, so wird euch vergeben, oder das Herrnwort im ersten Klemensbrief 13, das mit dem Spruch Gamaliels übereinstimmt: Ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε.

[2] Epiktet bei Stob. 3, 77. Seneca ep. 14, 10. Josua b. Chananja Ab. 2, 11. Eleasar hakappar Ab. 4, 21.

[3] Orig. c. C. 6, 2.

Amt zuweist.[1] „Groß ist der Kampf, göttlich das Werk .... denke an Gott und rufe ihn als Helfer und Beistand an". Damit vergleiche man das volkstümliche Bild der Agada vom menschlichen Leben: „Kurz ist der Tag, groß die Arbeit, die Arbeiter sind träge, der Lohn ist groß, und der Hausherr drängt."[2]

Die Gottheit, so sagt Seneca, schreibt die Verdienste der Anspruchslosen in ihr Rechenbuch ein. Sie kennt den Tag, da die Heimzahlung mit Zinsen erfolgen wird. „Ich weiß es, was ich jedem schulde. Den einen bezahle ich erst nach langer Frist, den anderen schon im Voraus". Ein ähnlich volkstümliches Bild findet sich in einem Ausspruche Akibas: „Das Buch ist geöffnet, die Hand schreibt ein; wer entleihen will, kommt und entleiht. Die Einforderer gehen an jedem Tage herum und fordern von den Menschen die Schuld ein".[3]

Beliebt sind in der stoischen Diatribe und in der Agada die Königsgleichnisse. Epiktet sagt: „Wer mit dem Kaiser oder sonst einem Machthaber verwandt ist, hält sich für geborgen. Wie viel mehr sollte uns der Gedanke, Gott zum Schöpfer, Vater und Versorger zu haben, alle Furcht und Trauer benehmen". Und an einer anderen Stelle schreibt er: Ein vorsichtiger Wanderer, der durch eine von Räubern bedrohte Gegend reisen will, macht die Reise nicht allein, sondern wartet, bis er einen mit Bedeckung versehenen Reisegefährten findet. So macht es im Leben der Verständige .... Wem soll ich mich nun anschließen? Dem Reichen, dem Mächtigen? Was hilft mir das? Nun will ich mich bei dem Kaiser beliebt machen, dann wird mir niemand etwas antun. Aber um das zu erreichen, was kostet es für Mühe? .... So fragt er sich und gelangt zu der Erkenntnis, daß er ungefährdet durchkommen kann, wenn er sich Gott .... anschließt." Von den vielen Königsgleichnissen des Midrasch soll hier nur ein einziges als Parallele angeführt werden: Ein König hatte einen Diener in Syrien. Er selber dagegen residiert in Rom. Der König ließ seinen Diener kommen und ihm hundert Litren Gold geben. Der Diener lud sie auf und ging seinen Weg. Da überfielen ihn Räuber und nahmen ihm alles, was der König ihm gegeben und was er bei sich gehabt. Konnte der König ihn vor

---

[1] ZAHN a. a. O. S. 13f.

[2] Epiktet diss. II 18, 28. Tarphon Ab. 2, 15.

[3] Seneca de benefic. 4, 32. Ab. 3, 16.

Räubern bewahren? Darum heißt es: Der Ewige segne dich — mit Reichtum, der Ewige behüte dich — vor Räubern.[1]

Der stoische Popularphilosoph und der jüdische Weise wollen Volkslehrer sein. Beide wollen auf die Massen wirken und geben ihren Lehren eine volkstümliche Prägung. Allein zwischen beiden besteht nicht nur eine formale sondern in vielen Punkten auch eine gedankliche Übereinstimmung.

2. Gott und die Seele. Der Stoiker Diogenes aus Babylon lehrt, Gott durchdringe die Welt in ähnlicher Weise wie die Seele den Körper.[2] Ähnlich sagt Seneca: Was Gott in der Welt ist, das ist der Geist im Menschen; was dort die Materie ist, ist hier der Leib.[3] Der Vergleich ist stoisch, er ist auf dem Boden der pantheistischen Anschauung entstanden, nach der die Gottheit nicht über der Welt sondern in ihr wohnt und sie durchdringt wie die Seele den Körper. Den Vergleich Gottes mit der Seele übernimmt von den Stoikern Philo: „Denn was der große Lenker im Weltall ist, das ist wohl der menschliche Geist im Menschen. Er ist selber unsichtbar, sieht aber alles“.[4] Von den Stoikern, vielleicht durch die Vermittlung Philos, gelangt dieser Gedanke in das jüdische Schrifttum: Wie Gott die Welt erfüllt, so die Seele den Körper; wie Gott sieht, selber aber unsichtbar ist, so auch die Seele; wie Gott der Welt Leben schenkt, so die Seele dem Körper; wie Gott rein ist, so auch die Seele.[5] Der Vergleich Gottes mit der Seele findet sich auch sonst im jüdischen Schrifttum. Der Mensch kann seine Seele nicht sehen, wie könnte er Gott sehen! Das wird von jüdischen und christlichen Apologeten den Heiden zugerufen, um ihnen klarzumachen, daß Gott für das menschliche Auge unsichtbar ist.[6] Der Gedanke, daß Gott die Welt erfüllt wie die Seele den Körper, konnte nur bei den Stoikern entstehen, die die Immanenz Gottes annahmen. Im jüdischen Lehrhause, wo Gott über die Welt gestellt wurde, ist dieser Gedanke nicht entstanden; er ist dort vielmehr der stoischen Popularphilosophie entlehnt worden.

3. Die Seele. Die Stoiker beschäftigen sich mit dem Problem, wie die Seele entstanden sei. Panätius, ein Philosoph der mittleren

---

[1] Epiktet diss. I 9, 7. IV 1, 91. Num r. 11, 5.

[2] Philodem de piet. p. 82 ed. Gompertz.

[3] Seneca ep. 65, 24.

[4] de opif. mundi 23.

[5] Berach 10a. Midr. Schoch. tob zu Ps 103, 4.

[6] BERGMANN, Jüdische Apologetik im nt. Zeitalter S. 74 und Note 1.

Stoa, behauptet, die Seele könne nur durch geschlechtliche Fortpflanzung vermittelt werden. Posidonius dagegen meint, es sei unmöglich, daß die Seele durch Zeugung entstehe, sie müsse vielmehr von außen in den Menschen hineintreten.[1] Wann und wie das geschieht, läßt sich nicht ermitteln. Doch ist es mehr als wahrscheinlich, daß nach Ansicht des Posidonius die Seele bei der Zeugung in den Menschen einziehe. Wie Tertullian mitteilt, hätten die Stoiker angenommen, daß die Seele erst bei der Geburt mit dem Leibe sich verbinde.[2] Das Problem der Entstehung der Seele wird auch in einem Gespräche zwischen Antoninus und Rabbi behandelt. Antoninus belehrt Rabbi, daß die Seele schon bei der Empfängnis in den Menschenleib eintrete.[3] Schon der Ausspruch Rabbis: „Diese Sache hat mich Antoninus gelehrt", beweist, daß das behandelte Problem von außen und zwar, wie wir jetzt wissen, aus der stoischen Popularphilosophie in das Lehrhaus gelangt ist.

Während aber in dem Vergleich Gottes mit der Seele und in der Besprechung des Problems der Seelenschöpfung ein stoischer Einfluß festgestellt werden kann, können wir in den folgenden Parallelen zumeist wohl nur eine Übereinstimmung aber kein Abhängigkeitsverhältnis konstatieren.

4. Die göttliche Vorsehung. Die Vorsehung Gottes erstreckt sich auf alle Geschöpfe; an den kleinsten Geschöpfen aber zeigt sie sich am größten. Dieser Gedanke findet sich in der Stoa und im Judentum. Bei Kleanthes, Cicero und auch bei Philo wird die Ameise als Beweis für die göttliche Vorsehung hingestellt.[4] Ähnlich aber wird von R. Jochanan erzählt, er habe, wenn er eine Ameise erblickte, Gottes Vorsehung gepriesen und gesprochen: „Deine Wohltätigkeit ist bis an die Berge Gottes" Ps 36, 7.[5] Gottes fürsehende Güte für die Tiere (für die jungen Raben) wird schon in der Bibel verherrlicht, und der Gedanke, daß die göttliche Vorsehung gerade an den kleinsten Geschöpfen am meisten sich kundtut, ist durchaus im Geiste der Bibel gedacht. Der Glaube an Gottes gütige Vorsehung hat nichts spezifisch Stoisches und ist im

---

[1] SCHMEKEL, Die Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892, S. 196. 249.

[2] de anima 25.

[3] Sanh 91 b.

[4] WENDLAND, Die philosophischen Quellen des Philo von Alexandria in seiner Schrift über die Vorsehung, Berlin 1892, S. 8 Note 4.

[5] Chullin 63 a.

Judentum keineswegs, wie behauptet wurde, unter fremdem Einfluß entstanden.[1]

5. Das Gottvertrauen. Die stoische Philosophie ist religiös und darum optimistisch. Der stoische Weise lernt zwar resignieren und auf das Wertlose verzichten, aber er hat bei alledem ein fröhliches Herz, weil er auf Gott vertraut. In einem schon zitierten Ausspruche Epiktets heißt es: „Wer mit dem Kaiser oder sonst einem Machthaber verwandt ist, hält sich für geborgen; wie viel mehr sollte uns der Gedanke, Gott zum Schöpfer, Vater und Versorger zu haben, alle Trauer und Furcht nehmen". Der Weise vertraut auf Gott und ist frei von Sorgen. „Wenn ihr heute satt geworden seid, sitzt ihr da und jammert wegen des morgenden Tages, woher ihr essen sollt. Elender, hast du heute, so wirst du auch morgen haben. Hast du aber nicht, so gehe. Die Tür ist offen".[2] Dieses fröhliche Gottvertrauen erfüllt auch die Bücher der Bibel und lebt in den Lehren der jüdischen Weisen fort. „Wer für heute zu essen hat und fragt: was werde ich morgen essen?, dem fehlt das Gottvertrauen". „Wer Brot in seinem Korbe hat und fragt: was werde ich morgen essen?, der gehört zu den Kleingläubigen".[3] Von einer Entlehnung kann hier nicht die Rede sein. Wohl aber kann behauptet werden, daß das Gottvertrauen des jüdischen Frommen eine kraftvolle religiöse Überzeugung ist, während das Gottvertrauen des stoischen Weisen eine matte philosophische Reflexion bleibt. Dem Armen, der keinen Ausweg aus seiner Not findet, empfiehlt Epiktet am letzten Ende den Selbstmord: Hast du aber nicht, so gehe. Die Tür ist offen.

6. Die Leiden. Dem Glauben an die fürsehende Güte Gottes entspringt der Gedanke, daß die Leiden ein Erziehungsmittel und ein Zeichen göttlicher Liebe sind. Von den vielen Stellen in den Schriften der Stoiker soll hier nur das Wort Senecas angeführt werden: „Die also die Gottheit liebt, härtet sie ab, prüft sie, übt sie". Derselbe Gedanke wird in der Bibel, in den Apokryphen und vielfach auch in der Agada ausgesprochen. „Heimsuchungen sind ein Beweis göttlicher Liebe".[4] Allein diese Üebereinstimmung in der Auf-

---

[1] BERTHOLET a. a. O. S. 10, HOLTZMANN, Nt. Zeitgeschichte 1895 S. 229 (in der 2. Auflage gestrichen).

[2] Epictet diss. I 9, 19.

[3] Eleasar aus Modim, Mech. zu Ex 16, 4. Elieser b. Hyrkanos, Sota 48b. vgl. Mt 6, 30. 31. Lc 18, 28.

[4] Seneca, de provid. 4. Eleasar b. Jakob, Mech. zu Ex 20, 33. Sifrê zu Deut 6, 5.

fassung von den Leiden beruht keineswegs auf Entlehnung. Sie ist vielmehr in dem gemeinsamen Glauben an die Güte Gottes begründet.

7. Das Gleichnis vom Depositum. Was der Mensch hat, ist ihm von Gott verliehen worden. Das ist die Ansicht der stoischen Philosophen und der Glaube der jüdischen Frommen. In den Trostschriften der kynisch-stoischen Diatribe wird häufig ausgesprochen, daß das Leben und alle Erdengüter dem Menschen von Gott verliehen werden und mit Recht jeder Zeit zurückgefordert werden dürfen. In seinem Handbüchlein gibt Epiktet dem Trauernden folgenden Trost: „Sage nie von etwas: Ich habe es verloren, sondern ich habe es wiedergegeben. Dein Söhnchen ist gestorben? Du hast es wiedergegeben. Dein Weib ist gestorben? Du hast es wiedergegeben. Dein Landgut wurde dir entrissen? Auch dies ist wiedergegeben worden.“[1] In gleicher Weise tröstet Seneca einen um seine Kinder trauernden Freund: „Meine Kinder sind tot! Ja sie hatten einen, dem sie mehr zugehörten als dir. Bei dir weilten sie so, daß sie jeden Augenblick von dir gefordert werden konnten.“[2] Derselbe tröstende Gedanke findet sich — und zwar unabhängig von der Stoa — auch in der Agada. Jochanan b. Zakkai trauert über den Tod seines Sohnes. In dieser schmerzvollen Stunde tröstet ihn sein Schüler Eleasar b. Arach mit folgenden Worten: „Gestatte mir ein Gleichnis. Jemand hat vom Könige einen Gegenstand zur Aufbewahrung erhalten. In dem Gefühle der Verantwortlichkeit jammert er täglich: Wenn ich doch schon der Sorge um das mir anvertraute Gut glücklich ledig wäre! Auch du, o Meister, hattest einen Sohn, der in der Lehre bewandert war und der nun frei von Sünden aus der Welt geschieden ist. Solltest du nicht dem Troste zugänglich sein, nachdem du, was Gott dir zur Aufbewahrung gegeben, glücklich wiedergegeben hast?“ Denselben Gedanken, daß die Kinder, von Gott nur als Aufbewahrungsgut gegeben, im Tode ihm zurückerstattet werden, verwendet Beruria, um ihren Gatten im Schmerze über den Tod seiner beiden Söhne zu trösten.[3]

8. Der Genosse Gottes. Epiktet nennt den Zyniker „einen Teilhaber an der Herrschaft des Zeus“; dem Weisen verheißt er, daß

---

[1] Enchir 11.

[2] Kickh, Gott, Mensch, Tod, Unsterblichkeit. Blütenlese aus den Schriften des L. A. Seneca, Wien 1874, S. 83.

[3] Ab. di R. N. 24. Midr. Mischle g. E.

er „ein würdiger Gast der Götter, ja ihr Mitherrscher“ sein wird. Seneca verkündet dem, der das höchste Gut ergreift, daß er anfangen wird, „der Genosse der Götter“ zu sein.[1] Den Titel „Mitarbeiter Gottes“ hat Paulus sich selbst und den Aposteln vorbehalten, die an dem Aufbau des Gottesreiches mitwirken.[2] Im jüdischen Schrifttum wird dieser Titel — sicher unabhängig von der Stoa und auch von Paulus — dem Richter verliehen: Der Richter, der gerecht richtet, wird ein „Mitschöpfer Gottes“. Aber auch von den Frommen heißt es, daß sie „mit dem Werke Gottes sich beschäftigen“.[3] Alle, die Gutes tun und die Sittlichkeit fördern, setzen Gottes Werk fort.

9. Die Nachfolge Gottes. Wie in allen ethischen Religionen gilt auch in der Stoa Gott als vollkommenes Wesen und die Nachfolge Gottes als die erste sittliche Forderung. So schreibt Epiktet: „Was ist Gott gegenüber unsere Pflicht? Einfach ihm zu folgen“. Oder an einer anderen Stelle: „Wenn Gott treu ist, so müssen auch wir treu sein . . . . Wenn er wohltätig ist, so müssen auch wir es sein. Ist er großmütig, so sollen auch wir so sein“. Seneca nennt den Guten einen „Nacheiferer Gottes“.[4] Sowohl Aristeas als auch Philo fordern in gleicher Weise wie die Stoiker von dem Menschen, daß er Gott folge und ihm nachstrebe[5]; auch die jüdischen Weisen in Palästina ermahnen: „Lasset uns Gott gleichen! Wie er barmherzig und gnädig ist, so sei auch du barmherzig und gnädig“.[6] Allein die Lehrer des Judentums haben diese sittliche Forderung keineswegs, wie einzelne annehmen wollten[7], dem Griechentum entlehnt, sondern nur im Geiste des biblischen Gebotes aufgestellt: „Seid heilig, denn der Ewige euer Gott ist heilig“.

10. Die Sünde, aber nicht die Sünder. Von Seneca stammt das Wort: Das Beste ist, die Sünden aber nicht die Sünder auszu-

---

[1] Epiktet, diss. III 22, 95. Enchir 15. Seneca ep. 31.

[2] WERNLE, Anfänge unserer Religion S. 97.

[3] Sabb. 10a. Midr. Schir haschirim r. Anf. LAZARUS, Ethik des Judentums I 15. 122.

[4] Epiktet, diss. I 12, 5. 8. 20, 15. II 14, 13. Seneca de prov. 1.

[5] Aristeas 42, 5–43, 1. Philo de caritate II 404.

[6] Abba Saul, Mech. zu Ex 15, 2. Vgl. Sifrê zu Deut 11, 22. Sifrâ zu Lev 19, 2. Ebenso Mt 5, 48. Lc 6, 36. Auch der Islam stellt als ethisches Ideal auf, daß man sich bestrebe, in der Lebensführung die Eigenschaften Gottes zu betätigen. GOLDZIHER, Vorlesungen über den Islam, S. 30ff. Note 1.

[7] HOLTZMANN, Nt. Zeitgeschichte 1895. S. 226f. (in der 2. Auflage gestrichen). BERTHOLET a. a. O. S. 10 („vielleicht wenigstens“).

rotten.[1] Ihm wird auch die Sentenz zugeschrieben: Halte Frieden mit den Menschen und führe Krieg gegen die Laster.[2] Einst war R. Meir über das Treiben seiner bösen Nachbarn aufgebracht. Da sprach zu ihm sein Weib Beruria: .... Heißt es denn: Vergehen sollen die Sünder? Es heißt doch: die Sünden Ps 104, 25. Bete für sie, daß sie Buße tun; dann gibt es keine Frevler mehr.[3] — Seneca verdankt seine Sentenz gewiß nicht dem Judentum, aber auch Beruria, die Frau des jüdischen Weisen, hat ihren Gedanken nicht aus der stoischen Popularphilosophie geschöpft.[4] Die Forderung, die Sünden aber nicht die Sünder zu verdammen, ist vielmehr in der Agada wie in der Stoa eine Konsequenz des Gebotes, in allem Gott nachzufolgen: Wie Gott gegen die Sünder langmütig ist, so sollen es auch die Menschen sein.

11. Richte nicht. „Richte nicht eher in einen anderem Gerichte, bis du selbst bei der Gerechtigkeit gerichtet worden bist". Was Epiktet in diesem Ausspruch fordert, das verlangt auch Hillel in seiner Mahnung: „Richte deinen Nächsten nicht eher, bis du selbst in seine Lage gekommen bist".[5] Diese beiden übereinstimmenden Sentenzen sind voneinander unabhängig. Epiktet und Hillel schöpfen ihren Gedanken aus der allgemein menschlichen Erkenntnis, daß alle Menschen, der Richter wie der Gerichtete, in gleicher Weise Schwächen und Fehlern unterworfen sind.

12. Das sittliche Tun. Die stoischen Popularphilosophen und die jüdischen Frommen legen beide das Schwergewicht auf das sittliche Tun. Zeno oder ein anderer Stoiker verglich die Philosophie einem Obstgarten, in dem die Logik der Mauer, die Physik den Bäumen, die Ethik den Früchten entspricht. Wer nur auf das Studium sich verlegt, ist nach einem Worte Epiktets nur Philologe und nicht Philosoph.[6] So sehr auch die jüdischen Weisen das Studium der Lehre hochhielten, in ihrer überwiegenden Mehrheit gaben sie dem sittlichen Handeln den Vorzug. „Jeder, dessen Wissen größer ist als sein Tun, gleicht dem Baume, der eine geringe Wurzel und ein reiches Gezweige hat

---

[1] Res optima est, non sceleratos extirpare, sed scelera. Vgl. BISCHOFF, Jesus und die Rabbinen, Leipzig 1905, S. 109.

[2] Pseudoseneca de moribus 34. Proverbia 45. Publii Syri sententiae rec. WÖLFFLIN S. 122.

[3] Berach. 10a.

[4] BISCHOFF a. a. O.

[5] Epiktet fr. 60. SPIESS, Logos spermaticos, Leipzig 1871, S. 91. Hillel, Ab 2, 5.

[6] BARTH, Stoa 31.

und daher leicht vom Winde entwurzelt und umgeworfen wird". „Die Übung guter Werke ist dem Studium vorzuziehen". „Nicht das Studium sondern das Tun ist das Wichtigste". In der Versammlung zu Lydda wurde zwar zum Beschluß erhoben, das Studium der Lehre sei wichtiger als das Tun, bezeichnend aber ist die Begründung, „weil das Studium zum Üben guter Handlungen führe".[1]

13. Die Versittlichung des Lebens. Die stoischen Philosophen und die jüdischen Weisen wollen auf das Leben einwirken. Bei beiden ist das Streben vorhanden, die Menschen und ihre Lebensart zu verbessern. Die stoische Popularphilosophie verwirft den Luxus. In seiner Diatribe über die Nahrung fordert Musonius, der Lehrer Epiktets, Einfachheit in der Lebensweise.[2] Als ein Stück der Lebensordnung des Philosophen Antoninus wird von seinem Biographen besonders die humicubatio hervorgehoben.[3] Auch in den Lebensregeln der jüdischen Weisen wird Abhärtung und Einfachheit gefordert. „Iß Brot mit Salz, trinke Wasser mit Maß, schlafe auf der Erde und führe ein Leben der Mühsal", das ist die rechte Weise, um in den Besitz der Gotteslehre zu gelangen.[4] Mit besonderer Vorliebe wendet sich sich die kynisch-stoische Diatribe gegen die Athleten. Seneca protestiert gegen die Grausamkeit der Gladiatorenkämpfe und die entsittlichende Wirkung der Schauspiele.[5] Auch die jüdischen Weisen verbieten den Besuch des Theaters und der Rennbahn; sie verbieten es aus religiösen Motiven, weil im Theater den Göttern gehuldigt wird, aber auch aus ethischen Gründen. „Wer in der Rennbahn sitzt, vergießt Blut".[6]

14. Die Arbeit. Den stoischen Philosophen gebührt das Verdienst, die Arbeit von der Schmach, als ob sie eines freien Mannes unwürdig sei, befreit zu haben.[7] Es lag eben in ihrem praktischen, auf die Versittlichung der Menschen gerichteten Streben, daß sie mit den anderen Lastern ihrer Zeit auch den Müßiggang ausrotten wollten. Aber auch das Judentum hat die Arbeit verherrlicht. Die jüdischen Weisen waren einfache Männer, die vielfach im Handwerk

---

[1] Eleasar b. Asarja, Ab 3, 17. Elischa b. Abuja, Ab. di R. N. 24. Jehuda b. Ilai, j. Chag. 76c. Simon b. Gamaliel, Ab. 3, 17. Kidd. 40b.

[2] WENDLAND, Philo und die kynisch-stoische Diatribe S. 12.

[3] SACHS, Beiträge I 106.

[4] Ab. 6, 4.

[5] Sen. ep. 7, 2. 90, 45. WENDLAND a. a. O. 43.

[6] Tos. Ab. z. 2, 1. j. Ab. z. 40a.

[7] BONHÖFFER, Die Ethik des Stoikers Epiktet S. 73.

die wirtschaftliche Grundlage ihrer Existenz hatten. Schon das allein beweist, wie wenig berechtigt die Behauptung ist, die jüdischen Schriftgelehrten seien volksfeindlich und hochmütig gewesen. Viele von ihnen kamen in das Lehrhaus aus der Werkstatt, wo sie durch ihrer Hände Arbeit das Brot erwarben, und weil sie selber Männer der Arbeit und der Mühsal waren, standen sie bei den Mühseligen und den Beladenen.

Der Stoiker Kleanthes trug des Nachts Wasser in die Gärten, um sich am Tage philosophischen Studien widmen zu können. Von dem Tropaïcon, das er täglich durch Arbeit verdiente, verwendete Hillel die eine Hälfte für den Unterhalt seines Hauses, die andere Hälfte aber gab er dem Türhüter des Lehrhauses, um sich Zutritt zu den Vorträgen zu verschaffen.[1] Unter den naturgemäßen Dingen zählt Herillus die „Liebe zur Arbeit" auf. „Liebe die Arbeit", so lautet auch ein Wort Schemajas.[2] Den, der den Hunger fürchtet, redet Epiktet folgendermaßen an: „Kannst du nicht Wasser tragen, nicht schreiben, nicht Rinder hüten, nicht eine fremde Tür bewachen? Aber es ist schimpflich, in solchen Dienst zu treten. Lerne nur erst, was schimpflich ist, und dann nenne dich vor uns Philosoph". Ähnlich ruft ein Lehrer des Judentums aus: „Ziehe ein totes Vieh auf dem Markte ab und empfange Lohn, aber sprich nicht: ich bin ein großer Mann, den die Arbeit herabwürdigt".[3]

15. Die Ehe. Im Vergleich zum Neuen Testament zeigen die stoische Philosophie und das Judentum ein weit positiveres Verhältnis zur menschlichen Gesellschaft und eine größere Wertschätzung des menschlichen Gemeinschafts- und vor allem des Familienlebens. Nach Paulus ist an der Ehe etwas Unreines: Zölibat und Virginität stehen ihm höher als die Ehe. Paulus denkt in diesem Punkte weder wie ein stoischer Philosoph noch wie ein Rabbi. Denn der Stoiker Antipater ist der Meinung: „Wer nicht Weib und Kinder hat, entbehrt der lautersten Freude der Liebe". Und ein jüdischer Rabbi lehrt: Wer ohne Weib ist, entbehrt der Freude, des Segens und des Trostes".[4] Die Ehe ist eine soziale und sittlich wertvolle Einrichtung. Wer von der Ehe nichts wissen will, so schreibt Musonius, vernichtet für seinen Teil das Haus, die Stadt, das Menschengeschlecht. In

---

[1] BARTH, Stoa S. 126. Joma 35b.
[2] BARTH, Stoa S. 125. Ab. 2, 10.
[3] Epiktet diss. III 26, 7. Baba bathra 110a.
[4] Antipater bei Stob. flor. 3, 15. Jebam 62b.

gleichem Sinne äußern sich auch die Lehrer des Judentums: „Wer ehelos bleibt, verringert die Gottähnlichkeit des Menschen". „Wer an der Pflicht der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes nicht teilnimmt, ist gleichsam ein Blutvergießer."[1]

16. Kindliche Pietät. Die Liebe zu den Eltern gilt in der stoischen Philosophie als eine sittliche, in der jüdischen Religion als eine religiöse Pflicht. In einem besonderen Traktate über diese Frage entscheidet Musonius, der kindliche Ungehorsam sei nur dann Pflicht, wenn die Eltern dem Kinde etwas sittlich Verwerfliches empfehlen. Die Rücksicht auf die Eltern muß dann der Stimme Gottes weichen. Dieselbe Frage wurde auch im jüdischen Lehrhause erörtert und dahin entschieden, daß die Pflicht, die Eltern zu ehren, dann aufhöre, wenn sie von dem Kinde die Übertretung eines göttlichen Gebotes fordern, denn „ihr alle (Eltern und Kinder) seid verpflichtet, Gott zu ehren".[2] Die Ehrfurcht vor den Eltern muß in einem solchen Falle der Liebe zu Gott weichen.

17. Das Verdienst der Väter. In der Stoa findet sich ein Begriff, der bis jetzt immer als ein spezifisch jüdischer gegolten hat: der Begriff vom „Verdienste der Väter".[3] Seneca sagt: „Was die Gottheit betrifft, so sieht sie wahrscheinlich dem einen um seiner Eltern und Voreltern willen manches nach, dem andern, weil aus seinen Enkeln und Urenkeln und späteren Nachkommen einmal Gutes werden wird". Die Gottheit ist auf das Verdienst der Väter und auch auf das Verdienst der Kinder bedacht, die Menschen aber sollen darin der Gottheit nachstreben. „Der eine hat große Männer erzeugt, mag er sein, was er will, er hat Anspruch darauf, daß wir ihm Gutes tun, denn er hat solche uns gegeben, die wirklichen Anspruch darauf haben. Der andere ist von trefflichen Vorfahren entsprossen; sei er, wer er sei, die Seinigen seien ihm Schutz und Schirm."[4] Der Begriff von dem „Verdienste der Väter" enthält ein abspannendes und ein anspornendes Moment. Während aber bei Seneca das entlastende Moment betont wird, tritt in der jüdischen Ethik das anspornende und verpflichtende Moment mehr in den Vordergrund. Das Verdienst der Väter legt den Kindern eine Verpflichtung auf; es gilt für die Kinder, wenn sie das Werk der Väter fortsetzen.

---

[1] Musonius bei WENDLAND a. a. O. S. 34. Eleasar b. Asarja, Elieser b. Hyrkanos Jebam 63b.

[2] Musonius bei SCHMIDT, Ethik der Griechen II S. 146. Jebam 5 b f.

[3] LAZARUS, Ethik des Judentums I 28. 438.

[4] Seneca de benef. 4, 32.

18. Selbsterhaltung und Nächstenliebe. Wie ein Mensch handeln soll, wenn eine Kollision zwischen der Pflicht der Selbsterhaltung und der Pflicht der Nächstenliebe eintritt, das wird sowohl in den Schulen der Stoiker als auch im jüdischen Lehrhause behandelt. Wenn bei einem Schiffbruche zwei gleich weise Männer dasselbe Brett ergreifen, um sich zu retten, so wird, wenn das Brett beide zu tragen nicht vermag, der dem Tode sich widmen, an dessen Leben am wenigsten liegt. Der wertvollere Mensch soll gerettet werden. So entscheidet der Stoiker Hecato.[1] Das gleiche Problem wird auch im jüdischen Lehrhause behandelt aber anders entschieden. Es reisen zwei in der Wüste, aber nur einer von ihnen ist mit Wasser versehen. Würde er sein Wasser mit seinem Reisegefährten teilen, so wäre es nicht genügend, um beide zu erhalten. Tränke er es allein, so wäre sein Gefährte unrettbar verloren. Ben Paturi entscheidet, keiner dürfe sein Leben retten und dabei das Leben seines Mitmenschen preisgeben. Es mögen also beide trinken und beide umkommen. Akiba dagegen meint, in einem Konflikt zwischen der Eigen- und Nächstenliebe sei das eigene Leben zu berücksichtigen.[2]

19. Der Mittelweg. Während in dem Schulbeispiel von der Kollision zwischen dem Gebot der Selbsterhaltung und der Pflicht der Nächstenliebe die Lehrer des Judentums anders entscheiden als die Philosophie der Stoa, wird in bezug auf das sittliche Handeln im allgemeinen von beiden die gleiche Regel vom Mittelweg aufgestellt. Als ein Gesetz des Handelns ergibt sich bei Panätius die Billigkeit, die das eigene Wohl und auch das Wohl des Nächsten berücksichtigt. Die Gerechtigkeit ist die Mitte zwischen der allgemeinen Liebe und der Eigenliebe. Ein ähnlicher Gedanke ist in dem Wahlspruch Rabbis enthalten: „Welches ist der gerade Weg, den der Mensch erwählen soll? Der Mensch handle so, daß sein Tun ihm selbst zum Ruhme gereiche, aber auch von den Menschen gerühmt werden solle“.[3]

20. Seid nicht wie die Diener. Der Gedanke, daß die gute Tat von Gott vergolten wird, ist der Stoa wie dem Judentum eigen. Er wurzelt bei beiden in dem Glauben an einen gerechten Gott. Aber von beiden wird auch die Forderung aufgestellt, daß der Mensch

---

[1] Zitiert bei CICERO off. III 15, 63. 23, 89. SCHMEKEL a. a. O. S. 295.

[2] Sifrâ zu Lev 25, 36. Baba mezia 62b. Vgl. BACHER, Agada der Tannaiten[2] I S. 60, Note 1.

SCHMEKEL a. a. O. S. 221. Rabbi, Ab 2, 1.

das Gute nicht um des Lohnes willen tun solle. Seneca lehrt: „Daran halte sich unser Sinn, wenn er nicht von seinem Ideale abirren will: nicht als Mietling trete er heran zu edlem Wirken". „Das ist einer großen und edlen Seele eigen, nicht auf die Frucht der Wohltaten zu schauen, sondern auf diese selbst." Fast wörtlich stimmen in diesem Punkte die Aussprüche der jüdischen Weisen mit Seneca überein: „Seid nicht wie die Diener, die dem Herrn um des Lohnes willen dienen." „Heil dem, der an Gottes Geboten Gefallen hat, jedoch nicht an dem Lohn für die Erfüllung der Gebote."[1]

21. Der Mensch soll nicht schwören. In seinem Handbüchlein fordert Epiktet: „Den Eid vermeide, wenn es angeht, völlig; wenn das aber nicht angeht, so vermeide ihn, soweit es möglich ist". Bei Marc Aurel, der vieles aus Epiktet schöpft, findet sich der Spruch, man solle keines Eides und keines Menschen als Zeugen bedürfen. Die Lehrer des Judentums haben zwar nicht wie die Essener den Eid unbedingt verworfen, aber auch sie haben gelehrt, man solle sich von dem Eide möglichst fernhalten. „Unsere Lehrer sprachen: Es ist nicht gut, daß der Mensch selbst für die Wahrheit schwöre." „Das Sprichwort lehrt: Ob schuldig oder unschuldig du sollst nicht schwören".[2]

Ein angeblicher Spruch Senecas besagt, die schlichte Aussage solle als eben so unverletzlich gelten wie der Eid. Ebenso lehrt ein jüdischer Weiser: Nein und Ja sollen wie ein Schwur gelten.[3]

Es soll hier nicht untersucht werden, ob Epiktet unter dem Einflusse der Pythagoreer oder, was weniger wahrscheinlich ist, unter dem Einflusse Jesu das Vermeiden des Schwures gelehrt hat.[4] Sicher ist, daß die Lehrer des Judentums in ihren Ermahnungen, man solle sich von dem Eide fernhalten, von den Stoikern unabhängig sind. Die Lehrer des Judentums fordern das Vermeiden des Eides in erster Reihe aus religiösen Gründen — der Gottesname ist ihnen ein Heiligtum, das nicht mißbraucht und entweiht werden darf —, die Stoiker dagegen aus ethischen Motiven und zwar, weil sie die Pflicht der Wahrhaftigkeit streng auffassen.

22. Die Reinheit des Körpers. Die Pflicht, den Körper rein zu

[1] Seneca de benef. 4, 25. 1, 1. Antigonos aus Socho, Ab 1, 3. Elieser b. Hyrkanos, Ab z. 19a.

[2] Epiktet Enchir. 33, 5. Marc Aurel 3, 5. Tanch. zu Wajikra g. E. j. Schebuot 37b.

[3] Zahn a. a. O. S. 43 Note 33. Eleasar b. Pedath, Schebuoth 36a.

[4] Zahn a. a. O. S. 33. 43 Note 33.

halten, begründet Epiktet mit der Verwandtschaft der Menschen mit Gott. Ähnlich sagt Hillel zu seinen Schülern: Wie die Königsbilder im Theater und im Zirkus reingehalten und von dem abgespült werden müssen, dessen Obhut sie anvertraut sind, so ist auch das Baden des Körpers eine Pflicht für den Menschen, der im Ebenbilde Gottes erschaffen worden ist.[2]

23. Die Seele ein Gast. Wie Epiktet dieses Leben mit dem Aufenthalt in einer Herberge vergleicht, so heißt es auch in einem Worte der Agada: diese Welt ist deine Herberge, die zukünftige aber das Wohnhaus.[3] In der stoischen Popularphilosophie kehrt das Bild Senecas oft wieder: Was ist die Seele des Menschen . . . . anderes als ein im menschlichen Leibe gastweise wohnender Gott. Im Geiste dieser Popularphilosophie wirft Hadrian vor seinem Tode die Verse hin:

„Du rastloses reizendes Seelchen mein
Des Leibes Gast und Kamerad“.

In einem Gespräche mit seinen Schülern nennt auch Hillel die Seele einen Gast im Körper. Man müsse, so sagt er, dem Gaste Liebe erweisen, denn heute weilt die Seele noch im Körper, morgen ist sie nicht mehr hier.[4]

24. Einen Tag vor dem Tode. Der Mensch soll an den Tod denken und edel leben lernen. Dieser Gedanke findet sich in der Stoa und von ihr unabhängig auch im Judentum. In einem Briefe schreibt Seneca: „Erweise doch dieses deiner Seele vor dem Tage deines Todes: laß deine Fehler in dir gestorben sein“. Und gewissermaßen als Erklärung dieses Ausspruches darf eine andere Stelle in den Briefen Senecas gelten: „Man richte jeden Tag so ein, als ob er die Reihe schlösse, als ob er die Summe der Tage voll machte“. Ähnlich lautet ein Wort des R. Elieser b. Hyrkanos: „Tue Buße einen Tag vor deinem Tode“. Als R. Elieser von seinen Schülern gefragt wurde, ob denn der Mensch den Tag seines Todes vorher wissen könne, gab er ihnen zur Antwort: Um so eher wird der Mensch Buße tun, denn vielleicht stirbt er schon am nächsten Tage. So wird er alle seine Tage in Buße verbringen.[5]

---

[2] Epiktet diss. IV 11, 2. Hillel, Lev. r. c. 34.

[3] Epiktet diss. I 24, 14. Moëd katon 9b.

[4] Seneca bei PFLEIDERER, Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie, Halle 1904, S. 55. Hadrian bei DEISSMANN, Licht vom Osten S. 210, Note 2. Hillel Lev. r. c. 34.

[5] Sen. ep. 27. ep. 12. Ab 2, 10. Ab di R. N. 15.

25. Besser als die Unsterblichkeit. Dem sittlichen Leben wird in der stoischen Philosophie der höchste Wert zugeschrieben. „Ein Tag, sittlich gut und nach deinen Lehren, o Philosophie, zugebracht, ist einer sündenvollen Unsterblichkeit vorzuziehen". Noch schärfer wird derselbe Gedanke in dem Worte eines jüdischen Weisen ausgesprochen: „Besser ist eine Stunde in dieser Welt, mit Buße und guten Werken verbracht, als alles Leben der kommenden Welt".[1]

26. Das Ideal des Weisen. Die Verwandtschaft zwischen der Stoa und dem Judentum zeigt sich auch in dem Ideal des Weisen, das sie beide aufstellen. Der Weise nach dem Sinne der Stoa ist genügsam. Als Epiktet gefragt wurde, wer unter den Menschen reich sei, antwortete er: Der Genügsame. „Weise ist, wer sich nicht darüber ärgert, was er nicht hat, sondern damit sich freut, was er hat". Ebenso lehrte Simon b. Zôma: „Reich ist, wer sich mit seinem Teil freut".[2] Der stoische Weise ist demütig. Die Philosophie, so schreibt Seneca, ist kein Schaustück, die Menge zu gewinnen, noch ein Mittel zur Selbstverherrlichung. Auch im Judentum wurde von dem Weisen vor allem Demut gefordert: „Mache die Lehre nicht zu einer Krone, um dich damit groß zu machen".[3] Der stoische Weise ist der rechte König.[4] Seine höchste Tugend ist die *ἀπάθεια*. Er ist frei von allen Leidenschaften und Begierden, frei von Haß gegen seine Beleidiger; er ist sanftmütig, nachsichtig und verträglich. Dieselben Tugenden werden auch im Judentum von dem Weisen gefordert. Den, der sich mit der Thora beschäftigt, kleidet sie mit Demut und Gottesfurcht. Sie entfernt ihn von der Sünde und nähert ihn der Tugend, gewährt ihm königliche Würde . . ., macht ihn sittlich, langmütig und vergeßlich gegen alle Beleidigungen und erhebt und trägt ihn über alle Dinge.[5]

II.

Zwischen der stoischen Popularphilosophie und der jüdischen Frömmigkeit besteht eine gewisse Verwandtschaft. Aber es gibt zwischen beiden auch viele und tiefgreifende Differenzpunkte.

Man hat den Stoizismus eine religiöse Philosophie genannt. So

---

[1] Cicero Qu. Tuscul. 52. Jakob, Ab 4, 17.

[2] Epiktet fr. 172. 129. bei Spieß a. a. O. S. 369. Ab 3, 1.

[3] Seneca ep. 16. Zadok, Ab 4, 5.

[4] BARTH, Stoa S. 159.

[5] Epiktet diss. II 22, 36. Ab 6, 1, vgl. GRÄTZ, Geschichte der Juden[3] IV 178.

religiös er auch sein mag, eine Philosophie bleibt er doch. Trotz vieler Stellen bei Epiktet und Seneca, die der Geist warmer und reiner Religiosität durchweht, entbehrt die stoische Popularphilosophie im ganzen der starken religiösen Kraft, die der jüdischen Frömmigkeit eignet. Der stoische Weise bleibt im Grunde der Verwandte der griechischen Philosophen, während der jüdische Fromme ein Nachkomme der gottbegeisterten Propheten ist. Dem Hungernden eröffnet Epiktet als letzten Ausweg aus seiner Not den Selbstmord, einen Ausweg, den die jüdische Frömmigkeit als einen Mangel an Gottvertrauen und irreligiös empfunden hätte.

Trotz seiner späteren theistischen Färbung bleibt der stoische Gottesbegriff pantheistisch: Gott ist in der Welt, er ist eins mit der Natur. Die jüdische Frömmigkeit dagegen hält an einem persönlichen Gott fest, der über der Welt ist. Es ist aber gerade dieser Glaube an den persönlichen Gott, der der jüdischen Frömmigkeit Kraft und Wärme verleiht. Auch die Stoiker nennen Gott den Vater der Menschen, aber im stoischen Denken schließt diese Vaterliebe Gottes keineswegs wie im Judentum den Menschen persönlich in ihr Herz, daß er, unter dem Schutze Gottes sich geborgen fühlend, mit frohem Herzen das Leid des Lebens ertragen könnte.

Auch zwischen der jüdischen und der stoischen Ethik besteht ein tiefgreifender Unterschied. Im Judentum ist der Glaube an Gott der Quell des sittlichen Handelns, in der Stoa dagegen ist es die Vernunft, das Wissen, die richtige Überzeugung von dem Wert der Dinge. Das Judentum lehrt: Tue das Gute, denn Gott will es; die Stoa dagegen: Tue es, weil die Vernunft und die Natur- und Weltordnung es fordern. Für den stoischen Philosophen ist das Gute das Naturgemäße, für den jüdischen Frommen ist das Gute ein göttliches Gebot.

Die Sünde ist in der jüdischen Frömmigkeit die Übertretung des göttlichen Gebotes, in der Stoa dagegen bedeutet das Wort ἁμαρτία eine Abweichung von dem Pfade der Vernunft aus Unwissenheit. Die Sünde ist den Stoikern kein religiöses Problem. Sie wissen nichts von dem zerknirschten Herzen und dem demütigen Gebet des Sünders um Vergebung. Unter den stoischen Attributen Gottes fehlt die sündenvergebende Barmherzigkeit.

Die jüdische Frömmigkeit preist das Mitleid mit dem Bedürftigen. „Solange du der Menschen dich erbarmst, wird Gott deiner sich erbarmen“. Epiktet dagegen verbietet das Mitleid, Seneca nennt es

eine Schwäche. Das Ideal des Stoikers ist die Seelenruhe, die von keinem Affekt und auch nicht vom Mitleid gestört wird.[1]

Der stoische Weise ist schmerzlos, er fordert im Schmerz Resignation und Abhärtung gegen alle Leiden. Der jüdische Fromme trägt die Schmerzen mit innerer Freude, er fordert Gottvertrauen und Hoffnungsfreudigkeit und preist Gottes Liebe, die sich auch in den Heimsuchungen kundgibt.

Der jüdische Fromme will Gott nachstreben, aber er bleibt sich ewig des weiten Abstandes zwischen Gott und dem Menschen bewußt. Dem stoischen Weisen fehlt die tiefe Demut, die der Religiosität eigen ist. Epiktet wagt den Ausspruch: „Du bist ein Gott, o Mensch". Seneca schreibt von dem Weisen: „Alle Jahrhunderte müssen ihm dienen wie einem Gott". Oder noch mehr: „Es ist etwas, worin der Weise Gott übertrifft. Dieser dankt es der Natur, daß er nichts fürchtet; der Weise dankt es sich selbst".[3]

Die jüdische Frömmigkeit und die stoische Popularphilosophie weisen viele Berührungs- aber auch viele Differenzpunkte auf. Wo eine Übereinstimmung in der Lehre und in der Lebensauffassung besteht, dort darf noch nicht auf ein Abhängigkeitsverhältnis geschlossen werden. Vereinzelte Gedankensplitter wie der Vergleich Gottes mit der Seele, der Vergleich der Seele mit einem Gast, der nach seiner himmlischen Heimat zurückstrebt, das Problem von der Entstehung der Seele, vielleicht auch das Wort von dem Mittelweg sind aus der griechischen Umgebung in das jüdische Lehrhaus gelangt. Nichts aber rechtfertigt die Behauptung, daß die Zentralgedanken der jüdischen Frömmigkeit wie der Gedanke der Vorbildlichkeit Gottes und der Glaube an eine gütige Vorsehung stoischen Ursprungs sind.

Es lassen sich keineswegs beträchtliche Einflüsse der stoischen Popularethik auf die jüdische nachweisen. Die Verfeinerung und Bereicherung der Ethik des Spätjudentums ist selbständig und nicht unter hellenischem Einfluß erfolgt. Die griechische Art des Denkens und der Begriffsbildung und die ethischen Definitionen der Stoa bleiben dem palästinensischen Judentum fremd. So viel fremde Elemente auch das Judentum aufnimmt und verarbeitet, der eigene Geist und die Schöpferkraft, die in ihm leben und auf religiösem und ethischem

---

[1] j. Baba kama 6c. Test. Zeb. 8. Epiktet diss. III 22, 13. Seneca de clem. 2, 5

[2] Epiktet diss. II 17, 33. Seneca de brevitate vitae 15. ep. 53.

Gebiete fortwirken, dürfen nicht unterschätzt, noch weniger völlig negiert werden.

Die jüdische Frömmigkeit verhält sich zur stoischen Philosophie wie der Prophet zum Philosophen. Sie haben beide viele verwandte Züge, aber in ihrem innersten Wesen sind sie verschieden.

Der Idealtypus des Griechentums ist der Philosoph, der Idealtypus des Judentums der Prophet. Griechentum und Judentum, Philosoph und Prophet treffen in Alexandrien zusammen und verschmelzen zu einer Einheit; die Juden in Alexandrien blicken zu Moses und Plato mit gleicher Verehrung empor. Prophet und Philosoph schließen auch im Christentum einen Bund, der von den Kirchenvätern geweiht wird. Die Kirchenväter haben nach einem Worte Harnacks das Testament der Antike, das aus Griechenland stammte, mit dem Testament des Judentums und mit dem Urchristentum zu einer Einheit verbunden. In Palästina widerstrebt die jüdische Frömmigkeit der Verbindung mit der griechischen Weisheit, der Prophet wendet sich von dem Philosophen ab und baut aus eigener Kraft seine Gedankenwelt auf. In der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters findet eine erneute Auseinandersetzung zwischen dem jüdischen und dem griechischen Geiste statt, zwischen dem Propheten und dem Philosophen. Judentum und Griechentum, Prophet und Philosoph haben die europäische Kultur geschaffen.

Damit ist unsere Untersuchung zu Ende. Sie soll als bescheidenes Zeichen der Verehrung für den Mann gelten, der uns mit gleicher Meisterschaft die Gedankenwelt der Philosophen wie der Propheten verstehen gelehrt hat und in seinem Wesen und in seiner Weltanschauung eine harmonische Verbindung beider Idealgestalten, des Propheten und des Philosophen, darstellt.

Maimunis Theorie der Prophetie.

Von Rabbiner Dr. LEWKOWITZ-Schneidemühl.

Das prophetische Judentum ist für uns Juden der Gegenwart nicht nur ein außergewöhnliches historisches Faktum, dessen eigentümliche Form und geschichtliche Bedeutung wir zu erkennen suchen, sondern zugleich ein ideales Ziel, dem wir uns in reformatorischer Arbeit zu nähern bemüht sind. Der moralische Grundzug unserer Religion tritt wieder, wie in der Religion der Propheten stark und deutlich hervor, seitdem unter dem Zwang wirtschaftlicher Verhältnisse und infolge der umgestaltenden Wirkung der modernen Kultur das Zeremonialgesetz seine herrschende Stellung verloren hat. Neben diesen auflösenden Kräften, die eine Erstarrung des Judentums verhindert und die Bahn für seine Weiterentwickelung freigemacht haben, hat aber an der Umwertung der religiösen Werte, an der energischen Betonung des Sittlichen auch die an die Gedankenarbeit Kants anknüpfende idealistische Philosophie ihren nicht unbeträchtlichen Anteil.

Zwischen ihr und der religiösen Gedankenwelt der Propheten bestehen, wenn man von der Verschiedenheit der Gesichtspunkte absieht, wesentliche Ähnlichkeiten. Sie stimmen nicht nur in der Beurteilung des Sittlichen überein, in der andachtsvollen Verehrung des Guten als des höchsten und alles beherrschenden kosmischen Wertes, in der rücksichtslosen Energie, mit der sie den ganzen Menschen erfassen und auf seine sittliche Lebensarbeit hinweisen, sie gleichen einander auch in dem sozialen Charakter ihrer moralischen Gesetze, im Inhalt ihrer sittlichen Forderung. Daher ist es kein Zufall, wenn COHEN, der Führer der neukantischen Schule, mit der ihm eigentümlichen Kraft die Bedeutung des prophetischen Judentums betont und den Beziehungen nachgeht, die zwischen Sittlichkeit und Religion bestehen.

Das Charakteristische an diesen religionsphilosophischen Untersuchungen ist die Konsequenz, mit der alle Metaphysik abgewiesen wird, selbst da, wo sie unvermeidlich erscheint. In dem geheimnisvollen Phänomen der Prophetie scheint das Göttliche in unmittelbare, gleichsam persönliche Beziehung zum Menschen zu treten. Trotzdem gibt COHEN keinerlei Theorie der Prophetie, — der schöpferische Vorgang der prophetischen Erkenntnis bleibt völlig außerhalb des Gesichtskreises, — er unterwirft vielmehr den Inhalt der prophetischen Verkündigung einer tiefgreifenden Analyse. Die Originalität dieses Standpunktes wird um so deutlicher, wenn man darauf achtet, wie die mittelalterliche jüdische Religionsphilosophie dies Problem behandelt. Ihr bedeutendster Vertreter Maimonides geht im More auf die einzelnen Lehren der Propheten nicht ein, scheint den Begriff eines prophetischen Judentums überhaupt nicht zu kennen. Dagegen gibt er eine ausführliche Theorie des Prophetismus. Sie soll im folgenden in ihren Grundzügen dargestellt und kritisch gewürdigt werden. Dazu ist die Befreiung der Maimunischen Gedanken von der Fessel der aristotelischen Formeln notwendig und ihre Übertragung in die Form des modernen Denkens.

Maimonides unterscheidet, von der naiven, unphilosophischen Ansicht der Menge abgesehen, zwei grundsätzlich verschiedene Auffassungen der Prophetie. Die heidnische Philosophie sieht im Prophetismus eine natürliche Erscheinung, die sich mit Notwendigkeit aus dem Wesen des Propheten, aus seiner geistigen und sittlichen Vollkommenheit ergibt. Ihr stellt Maimonides die jüdische Anschauung gegenüber, derzufolge die prophetische Erkenntnis von dem freien Willen Gottes abhängt. Das bedeutet für ihn nicht etwa, daß prophetische Anlage, wie alle Genialität, ein Geschenk der Gnade ist, sondern auch da, wo alle natürlichen Bedingungen für die Prophetie gegeben sind, kann, seiner Ansicht nach, die prophetische Erkenntnis ausbleiben. II. B. Kap. 32. Gott offenbart sich zwar nur einem Menschen, der die höchste Stufe intellektueller und ethischer Vollkommenheit erreicht hat, aber die Offenbarung ist dann nicht naturnotwendig, sondern bleibt trotzdem die freie Tat des göttlichen Willens. Bezeichnend für Maimunis Denkweise ist seine Behauptung, daß die Prophetie, abgesehen von der göttlichen Gnade, nicht nur an seelische, sondern auch an physiologische Bedingungen, an eine bestimmte körperliche Struktur und wechselnde Zustände des Körpers und der Seele gebunden ist. Kap. 36. Darin verrät sich neben dem Einfluß der aristotelischen Erkenntnislehre auch die naturwissenschaftliche

Betrachtungsweise des Arztes. Aber er ist nicht konsequent, sondern schließt, wie in mancher anderen Frage, auch bei seiner Erklärung der Prophetie einen Kompromiß zwischen Dogma und Vernunft, eine Lösung, die bei aller Anerkennung seiner philosophischen Bedeutung als unzureichend bezeichnet werden muß.

Die Ehrfurcht vor dem Geheimnis schöpferischer geistiger Prozesse kann uns nicht hindern, den übernatürlichen, wunderbaren Charakter der Prophetie zu leugnen. Maimunis Anschauung ist für uns nicht nur deshalb unhaltbar, weil sie die strenge Gesetzmäßigkeit alles Geschehens aufhebt und den Wunderglauben mit unserer Religion unlösbar verknüpft, Judentum und Wissenschaft in unüberbrückbaren Gegensatz zueinander stellt, sie erscheint uns auch ethisch nicht einwandfrei, weil sie das Handeln Gottes von der sittlichen Norm löst und ein mystisches Prinzip der Gnade und Willkür an ihre Stelle setzt.

Der klassische Philosoph des Judentums zeigt sich hier dogmatisch befangen und macht der Tradition, der Volksmeinung bedenkliche Konzessionen. Doch soweit sein dogmatischer Standpunkt es zuläßt, sucht er die Prophetie natürlich zu erklären. Wie im Traume unsere Phantasie die Gedanken fortsetzt und gestaltet, die uns in wachem Zustand beschäftigen, so wird, seiner Ansicht nach, auch der Geist eines Propheten, der sein Erkenntnisvermögen bis zur Vollkommenheit durch geistige Arbeit entwickelt, seiner sinnlichen Natur Herr geworden ist und nicht von dem ehrgeizigen Streben nach persönlicher Geltung geleitet, sondern von der Sehnsucht nach Erkenntnis und Wahrheit erfüllt ist, nur Erhabenes und Reines, Gott und seine Engel schauen, gültige Erkenntnisse und wertvolle sittliche Normen gewinnen. Kap. 36. Das bedeutet aber nicht, daß der Prophet aus eigener Kraft die Wahrheit erkennt, er bedarf dazu vielmehr der Inspiration.[1]

Diesen übernatürlichen Vorgang jedoch sucht Maimonides, soweit wie möglich, natürlich darzustellen. Sobald der erste Anstoß gegeben ist, Gott die Seele des Propheten gleichsam in Bewegung gesetzt hat, verläuft alles andere in durchaus gesetzmäßiger, natürlicher und erkennbarer Form. Demnach ist Joëls Urteil: „Maimonides hält die Prophetie als solche für nichts Übernatürliches, darum kann er an die Aufgabe sich machen, sie als eine Fähigkeit und Anlage

---

[1] Kap. 36.

der Menschennatur zu erklären"[1], zu berichtigen. In Wirklichkeit wird im More der Wunderglaube nicht beseitigt, sondern auf ein Minimum reduziert.

Dieselbe Haltung zeigt Maimonides, wenn er die wunderbaren Erscheinungen und Vorgänge, von denen die Propheten in ihren Reden berichten, nicht als wirklich gelten läßt, sondern als imaginär bezeichnet. Scheinbar wird ihnen damit der Charakter des Wunderbaren genommen, in Wahrheit aber tritt nur an die Stelle der körperlichen Form die geistige; der Wunderglaube wird seiner gröbsten und am meisten anstößigen Form entkleidet, vergeistigt, sublimiert, im Prinzip aber festgehalten. Die Visionen der Propheten sind ja für Maimonides nicht freie, natürliche Schöpfungen der prophetischen Phantasie, sondern von Gott inspiriert.

Man darf sich durch die allegorische Deutung der prophetischen Bilderrede, die Maimonides mit genialer Kunst übt, nicht täuschen lassen. Ihre Tendenz ist rationalistisch und naturalistisch, der Inhalt und Sinn der Visionen soll als natürlich und vernunftgemäß erwiesen werden, aber ihre Entstehung bleibt übernatürlich und wunderbar. Wo überdies aus besonderen Gründen, wie bei dem biblischen Bericht von der Offenbarung am Sinai, die allegorische Deutung unmöglich ist, nicht die Vision eines Einzelnen, sondern ein vom ganzen Volk beobachteter wirklicher Vorgang dem Wortlaut zufolge angenommen werden muß, trägt Maimonides kein Bedenken, von einer besonderen, von Gott auf wunderbare Weise geschaffenen Stimme zu sprechen[2]. Das wäre eine völlig unbegreifliche Inkonsequenz, wenn im More wirklich der entschiedene Versuch gemacht werden sollte, die Prophetie als natürliche Erscheinung zu erklären.

Zwischen Rationalismus und Wunderglaube schwankt Maimonides auch, wenn er die rätselhafte Kraft der prophetischen Divination untersucht. Er versteht darunter zwei für uns absolut verschiedene Fähigkeiten, die Gabe intuitiver Erkenntnis, die nicht wie das logische, diskursive Denken von Folgerung zu Folgerung mühsam fortschreitet, sondern mit einem Schlage das Endresultat trifft, außerdem aber das Vermögen, zukünftige Tatsachen als gegenwärtig zu sehen, über das sinnlich in der Erfahrung Gegebene hinauszublicken[3]. Er versucht nun, die Divinationsgabe der Propheten natürlich zu erklären, als

[1] SPINOZAS Theolog. Politischer Traktat auf seine Quellen geprüft S. 18.

[2] Kap. 33.

[3] Kap. 38.

Steigerung und Potenzierung eines allgemein menschlichen Ahnungsvermögens, das um so begreiflicher wird, weil beim Propheten Vernunft und Phantasie in gleicher Vollkommenheit entwickelt sind und sich gegenseitig unterstützen, Kap. 38, während bei Phantasten und Wahrsagern die Intelligenz nicht stark genug ist, so daß sie Wahres und Falsches durcheinander mengen. Aber auch hier wird die wissenschaftliche Erklärung abgeschwächt und getrübt. Die Divination der Propheten wird nicht als ein natürliches, wenn auch seltenes menschliches Phänomen, sondern als Wirkung des göttlichen Geistes bezeichnet. Ihr Zusammenhang mit der ethischen Gewißheit des Propheten von der Gerechtigkeit und Liebe Gottes bleibt unerkannt.

Mit Entschiedenheit vertritt Maimonides den supranaturalistischen Standpunkt, wenn er von den Wundern spricht, die die Propheten verrichtet haben. Die Fähigkeit, Wunder zu tun gehört, seiner Überzeugung nach, zum Wesen des Prophetismus, und je größer sie ist, desto höher ist ihm auch der Rang des Propheten. Mose übertrifft darum alle anderen Propheten, weil seine Wunder im Angesichte des ganzen Volkes, also in voller Öffentlichkeit geschehen. Kap. 35.

Läßt Maimonides sich hier durch seltsame Äußerlichkeiten dazu verleiten, im Propheten einen Wahrsager und Wundertäter zu sehen, so trifft er wiederum mehr den Kern, wenn er vom Propheten Mut und Unerschrockenheit verlangt. Nur handelt es sich da nicht immer um den sittlichen Mut, die eigene Überzeugung, die Majestät der moralischen Forderung der irdischen Macht, den Großen der Erde gegenüber zur Geltung zu bringen (Kap. 37), sondern Maimonides denkt auch an den natürlichen Mut, der sich aus dem Gefühl der eigenen Kraft von selbst ergibt und in heroischen Taten offenbart[1]. So wird ihm Simson sonderbarerweise zum Propheten[2], wenn er auch, wie die anderen Richter, den niedrigsten Typus des Propheten darstellt.

Aus der Tatsache, daß der Prophet ein Held ist, schließt Maimonides, daß auch der Held ein Prophet ist. In der ekstatischen Stimmung, der sittlichen Begeisterung, die zum Handeln treibt, sieht er ein wesentliches Merkmal der Prophetie und wird durch den Wortlaut der heiligen Schrift darin bestärkt, die die Richter und Helden vom „Geiste Gottes" erfaßt sein läßt. Ohne Zweifel hat Maimonides hier richtig gesehen, wenn er den Trieb zur Aktivität,

---

[1] Kap. 38.

[2] Kap. 45.

das selbstlose, energische, ideale Handeln für ein wesentliches Zeichen der Prophetennatur hält, doch ist seltsamerweise seinem Genie die selbständige, schöpferische Kraft und Bedeutung des prophetischen Geistes entgangen, er hätte sonst den Begriff der Prophetie schärfer und enger gefaßt und Simson nicht einen Propheten genannt.

Seiner Ansicht nach besteht zwischen Mose und den späteren Propheten nicht nur ein Unterschied des Grades, sondern des Wesens.[1] Mose allein ist der Schöpfer des Monotheismus, der Empfänger der höchsten göttlichen Offenbarung und darum der von Gott beauftragte Gesetzgeber.[2] Alle späteren Propheten sind neben ihm Geister zweiten Ranges, geniale pädagogische Naturen, dazu bestimmt, Israel für die Lehre des Mose zu erziehen und reif zu machen.[3] Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß Maimonides der religionsgeschichtlichen Bedeutung der Propheten nicht gerecht wird.

Aus dieser irrtümlichen Beurteilung des Lehrgehalts der prophetischen Religion erklärt sich die verschiedenartige Wertung Mosis und der späteren Propheten, daß ihm Mose fast zu einem übermenschlichen Wesen wird, das alle Körperlichkeit überwunden und wie die Sphärengeister, die Engel, ohne Vermittelung des Erdgeistes, der „tätigen Intelligenz" Gott erkennt. Die Tradition allein, die Mose eine Sonderstellung anweist, hätte Maimunis Urteil nicht bestimmt, zeigt sich ja gerade im More, wie selbständig und frei er der Überlieferung gegenübersteht. Sobald aber die geistige, schöpferische Kraft der Propheten, ihre Bedeutung für die Höherentwickelung der mosaischen Religion erkannt ist, schwindet auch die Möglichkeit, eine Wesensverschiedenheit Mosis und der späteren Propheten anzunehmen. Während Maimonides zwei verschiedene Arten der Prophetie und Offenbarung annimmt, ist das Problem der Prophetie für uns ein einziges.

Der Prophet repräsentiert den höchsten Typus des Menschen, er besitzt die größte erreichbare menschliche Vollkommenheit, die sittliche Reinheit der Gesinnung, voll entwickelte Verstandeskraft und eine gestaltungskräftige, auf die leiseste Anregung reagierende Phantasie. Kap. 36. Sie ist das eigentliche Organ der Prophetie. Ist sie mangelhaft entwickelt, so daß die geistigen Inhalte nicht bildhaft gestaltet werden, dann wird aus dem Propheten der Philosoph.

---

[1] Kap. 35.
[2] Kap. 39.
[3] Kap. 39.

Überwuchert sie den Intellekt, dann enthalten die Offenbarungen, Träume und Visionen Phantastisches, Richtiges und Falsches. Kap. 37. Beim Propheten befinden sich also die höchsten seelischen Kräfte im vollen Gleichgewicht. Er schöpft seine Erkenntnis aber nicht aus der Tiefe der eigenen Seele, sondern empfängt eine Inspiration von außen, der einströmende Gottesgeist wird vom prophetischen Intellekt aufgenommen und an die Phantasie weitergeleitet, die die Denkinhalte künstlerisch gestaltet. Kap. 36.

Daß Maimonides hier Intellekt und Phantasie zur Erklärung der prophetischen Rede zusammenwirken läßt, in der Phantasie das notwendige Organ der Prophetie erblickt, erscheint uns als seine wertvollste Erkenntnis, als seine bedeutendste Leistung für die Bestimmung der prophetischen Natur. Daß er Intelligenz und Phantasie so scharf voneinander sondert, der Phantasie nur die Rolle des gestaltenden Künstlers zuweist, der seine Ideen erst von einem anderen empfangen muß, darf nicht überraschen. Daran ist die Erkenntnislehre des Aristoteles schuld, die von einem dem begrifflichen Denken gleichwertigen künstlerischen, bildhaften Denken nichts weiß. Dagegen ist es befremdend, daß er bei der Bestimmung der besonderen Prophetengabe Mosis sein Urteil über die Notwendigkeit und den Wert der prophetischen Phantasie ändert. Er äußert sich da nur in vorsichtigen und leisen Andeutungen, trotzdem läßt sich erkennen, daß, seiner Ansicht nach, Mose nicht nur ohne Mitwirkung des Erdgeistes, sondern auch ohne das Medium der Phantasie, als reiner Intellekt seine Offenbarungen empfängt.[1] Das läßt sich mit dem Satze: „Die Phantasie ist das notwendige Organ der Prophetie" schwer vereinbaren.

Dieser Widerspruch läßt auf einen tieferliegenden Irrtum schließen. Gleichviel, ob Maimonides dem Plato, oder dem Aristoteles näher steht, in jedem Falle ist sein religionsphilosophisches Denken durch den Intellektualismus der griechischen Philosophie bestimmt. Die höchste seelische Kraft ist ihm die Vernunft, und so werden ihm die Propheten zu spekulativen Denkern, die in genialer Intuition metaphysische Wahrheiten erkennen und in allegorischer, dichterischer Rede aussprechen. Ihr unbezwinglicher Drang, ihre Offenbarungen dem Volke mitzuteilen, ist nur die Folge der Kraft und Fülle des auf sie einströmenden göttlichen Geistes, der auch die Philosophen

---

[1] Kap. 36.

zu literarischer Arbeit treibt.[1] Was den Propheten vom Philosophen unterscheidet, ist nicht seine ethische Genialität, die schöpferische Kraft und Stärke des sittlichen Empfindens, sondern der Reichtum der Phantasie, der zur Intuition befähigt. Die bildhafte Sprache der Phantasie ist aber nicht die adäquate, natürliche und höchste Form der metaphysischen Erkenntnis. Darum läßt Maimonides den Mose Gott ohne Hilfe der Phantasie, als reine Intelligenz in begrifflichem Denken erkennen.

Es ergibt sich daraus, daß er die Bedeutung der prophetischen Ekstase nicht richtig einschätzt. Sie schließt nach seiner Meinung den Propheten nur gegen die störenden Einwirkungen der Außenwelt ab und ermöglicht so das freie, ungehemmte Spiel der Phantasie.[2] In Wirklichkeit aber ist das ekstatische Fühlen, das alle Tiefen der Seele aufrührende Erleben, die geheimnisvolle Quelle des prophetischen Schaffens, aus dem sittlichen Gefühl selbst stammt die Erkenntnis, und die Glut des Empfindens strömt naturnotwendig in dichterischer Rede, in Bildern und Visionen aus.

Für Maimonides handelt es sich offenbar nur darum, die scheinbare Phantastik der prophetischen Rede zu beseitigen, das irrationale Moment, das die reine Geistigkeit des jüdischen Monotheismus bedroht, unschädlich zu machen, und so erklärt er aus dem Bedürfnis nach rationalistischer Bibelexegese die Gestalten, die die Propheten schauen, für Schöpfungen der Phantasie und konstruiert danach das Wesen der Propheten. Die tiefe Verwandtschaft, die innere Zusammengehörigkeit von Kunst und Religion hat er nicht erkannt, daher läßt er den vollkommensten Propheten die Wahrheit unverhüllt schauen, begrifflich denken, und nur für die Menge wird sie in die verbergenden und schützenden Schleier der Dichtkunst gehüllt.

Den geheimnisvollen Vorgang der göttlichen Offenbarung beschreibt Maimonides mit den Formeln des neuplatonischen Aristotelismus. Die Emanation des göttlichen Geistes strömt durch Vermittelung des Erdgeistes in die Seele des Propheten.[3] In die Sprache der Gegenwart übersetzt bedeutet das, daß in der Ekstase des Schaffens der Prophetengeist seine Einheit mit dem Weltengeist fühlt. Dieser Satz kann natürlich nicht, wie Maimonides glaubt, den Anspruch erheben, eine metaphysische Erklärung der Offenbarung zu

---

[1] Kap. 37.
[2] Kap. 41.
[3] Kap. 36.

geben, in das Mysterium des geistigen Schaffens dringt unsere Erkenntnis nicht, aber wenn man darin nur eine vorsichtige psychologische Beschreibung des prophetischen Seelenzustandes erblickt, dann wird eine solche Vermutung durch die prophetischen Reden selbst deutlich bestätigt. Man wird die verschiedenen Wendungen, mit denen sie die Ekstase, das Ergriffensein vom göttlichen Geiste beschreiben, nicht anders deuten können, sie haben nur diesen einen Sinn.

Vom psychologischen Standpunkte aber wird man, von allen erkenntniskritischen Bedenken abgesehen, gegen Maimunis Auffassung der Offenbarung einwenden müssen, daß sie den schöpferischen Akt des prophetischen Denkens veräußerlicht und mechanisiert. So wenig Sicheres wir auch über die seelischen Vorgänge im Geiste der Propheten behaupten können, eins ist sicher, daß zwischen der Offenbarung, die ein Prophet empfängt, und der Struktur seiner Seele die denkbar engste Beziehung besteht, daß die Persönlichkeit des Propheten den Inhalt seiner Offenbarung wesentlich bestimmt und nicht, wie bei Maimonides, das indifferente, unpersönliche Werkzeug des göttlichen Geistes ist, und daß demnach der prophetische Geist nicht die ausschließlich passive Rolle spielt, die ihm im More zugewiesen wird, sondern im Phänomen des prophetischen Schaffens die tiefsten schöpferischen religiösen Kräfte des menschlichen Geistes am Werke sind und sich offenbaren.

Die alexandrinische Lehre von den Mittelwesen oder göttlichen Kräften, insbesondere bei Philo, geprüft auf die Frage, ob und welchen Einfluß sie auf das Mutterland Palästina gehabt.

Beitrag zur Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie.

Von L. Treitel.

Es ist eine bekannte geschichtliche Tatsache, daß der welthistorische Kampf zwischen den beiden Kulturmächten, palästinischem Judentum und hellenistischem Denken, oder jüdischem Glauben und griechischer Weltweisheit, innerhalb der palästinischen Kreise mit einem entschiedenen Sieg des ersteren geendet hat. Innere Gründe sind es, eben die Grundabweichung palästinischer Denkweise in Sachen der Religion, daß auch zur alexandrinischen Religionsphilosophie, dieser edelsten Blüte jüdisch-hellenistischer Bildung das Verhältnis sich zum Teil feindlich gestaltete. Gleich das erste, die allegorische Schriftauslegung, auf die sich dieselbe stützt, mußte in dem Kreise palästinischer Gesetzeslehrer schärfste Verurteilung erfahren; vielleicht, wenn auch nicht recht erweisbar, ist darauf das bekannte Verdikt des מגלה פנים בתורה שלא כהלכה Pirke Ab. 3, 8 zu beziehen. Sehr bald ist in diesen Kreisen — und so weit konnte schon die Kunde von der eigentümlichen Auslegungsweise der Alexandriner gedrungen sein — die ungeheure Gefahr erkannt worden, die dem Fortbestand allen Religionsgesetzes von der Verflüchtigung des Schrifswortes in leichte Gedankengebilde drohte. Die Synagoge, wenn man so die palästinischen Kreise bezeichnen darf, mußte der allegorischen Schrifterklärung aus diesem Grunde Tür und Tor verschließen, sie überließ es der Kirche, das Erbe allegorischer Schrifterklärung anzutreten, die davon, wie bekannt, desto ausgiebigeren Gebrauch gemacht. Auch sonst zeigte das Gesicht dieses jüdisch-alexandrinischen Hellenismus in Lehre und Leben eben nichts Sympathisches für palästinische Religionsbegriffe. Die Denationalisierung oder die Ausschaltung des

theokratischen Gedankens, der durch das gesamte pentateuchische Religionsgesetz geht, für den Philo durchgehends ethisches Prinzip setzt, war für palästinische Anschauung etwas unsagbar Befremdliches, mußte in diesen Kreisen kalt, leer lassen. Vollends aber war der Gottesbegriff, wie er in Alexandrien, im jüdischen Hellenismus sich herausgebildet, für Palästina etwas, was man daselbst gar nicht verstand. Der farblose außerweltliche Gott der Alexandriner, der um seiner Erhabenheit willen gar nicht in die Welt des Geschehens eingeht, wie er bei Philo gelehrt wird, war für palästinische Begriffe einfach ein Nonsens, er widersprach allem und jedem, was die Propheten, die gottbegeisterten Sänger der Psalmen von Gottes unmittelbarem Wirken in der Welt verkündet, was, weil es mit gläubigem Gemüte hingenommen ward, allein auch die Gemüter zu erwärmen vermochte. Und doch daneben Ausdrücke und Begriffe, wie מימרא, יקרא, שכינתא, dazu die Middoth, מדת הדין und מ' הרחמים, die auf den ersten Blick so frappante Ähnlichkeit mit den *δυνάμεις* oder *λόγοι* d. i. den Mittelwesen, göttlichen Kräften bei Philo, zeigen. Wie sollte sich da nicht die Frage erheben, ob und wie weit hier jüdisch-hellenistische bezw. philonische Einflüsse vorliegen. Gewiß sind die Ähnlichkeiten längst von jüdischen und christlichen Forschern erkannt worden, aber eine scharfe Abgrenzung nach palästinischer Seite vermißt man, und erscheint darum erneute Untersuchung, wie sie im folgenden gegeben werden soll, zum mindesten nicht überflüssig.

Was Gelehrte wie C. SIEGFRIED in seinem „Philo von Alexandrien“ zum Teil auch einen E. ZELLER in „Geschichte der griechischen Philosophie“ IIIb, 3. Aufl. S. 383 Anm. 2 bestimmt hat, den Logos als Haupt- und Mittelpunkt der Lehre von den göttlichen Kräften bei Philo in die Nähe des מימרא דה' zu bringen, sie für nahe verwandt zu erklären, ist das, daß allzu viel Gewicht auf die bloße Wortbedeutung der beiden termini gelegt worden. Auf diesem Wege aber ist zu einer sicheren Lösung der vorliegenden Frage nicht zu gelangen. Mehr hat man sich davon zu versprechen, daß der genetischen Entwickelung der hier in Betracht kommenden Begriffe nachgespürt wird. Bei Philo sind wir in der glücklichen Lage, ihn selbst über die Entstehung seiner Lehre von den göttlichen Kräften abhören zu können. Er läßt keinen Zweifel darüber, daß dieselben Ergebnis der starren Transzendenz seines Gottesbegriffes sind; das ganze System der Mittelwesen oder göttlichen Kräfte, wie er es an unzähligen Stellen seiner allegorisch-exegetischen Schriften mit behag-

licher Breite darlegt, ist mit innerer Notwendigkeit aus diesem seinem Gottesbegriffe hervorgegangen. Einmal die Lehre von dem schlechthin transcendenten Gotte aufgestellt, der als solcher nicht unmittelbar in die Welt der Materie eingehen kann — „aus der ὕλη erschuf Gott alles, nicht daß er dieselbe, das Urgemisch von Stoff, berührt hätte, das durfte er seiner glückseligen Natur nach nicht" — sagt er de spec. legg. I, 329 ed. C., zitiert bei E. ZELLER —, da andererseits für ihn feststeht, daß Gottes Wesen im Wirken, in der Einwirkung auf die Welt besteht, war aus diesem Dilemma nicht anders herauszukommen als durch die immerhin von einer gewissen Genialität zeugende Annahme von Mittelwesen, göttlichen Kräften, die den Verkehr Gottes mit der Welt vermitteln, wie er ausdrücklich an derselben Stelle weiter lehrt. Damit war aber auch die andere Annahme gegeben, daß diese göttlichen Kräfte Träger eines eigenen Seins sind, mit anderen Worten, daß ihnen Persönlichkeit zukommt; die göttlichen Kräfte bei Philo, voran der Logos, erscheinen personifiziert. Wenn sie an anderen Stellen doch wieder vielmehr als Eigenschaften Gottes oder, wenn von eigentlichen Attributen Gottes bei Philo nicht geredet werden darf, als vielmehr der Gottheit innewohnend hingestellt werden, so ist das eine der zahlreichen Unklarheiten, in die unser Freund sich auch sonst verwickelt hat, ohne es auch nur zu merken. Das alles hat E. ZELLER überzeugend, lichtvoll, wie es seiner Darstellungskunst gegeben, a. a. O., Gesch. d. Phil. d. G. IIIb von S. 360 an auseinandergesetzt; aber was er nicht besprochen, auch nicht berührt hat, als gar nicht in den Rahmen seines Werkes fallend, ist die daran sich knüpfende Frage, ob und wie weit Philo damit noch auf dem Boden eines strengen Monotheismus als Jude steht; desto mehr aber interessiert die Frage uns, interessiert sie den jüdischen Theologen.

Da leuchtet denn ohne weiteres ein, daß die Annahme von Mittlern oder Mittelwesen, wie immer man die göttlichen Kräfte bei Philo nennen mag — er selbst hat dafür das Bild des Siegelabdruckes (de Monarchia 47 C) — die einmal aus Gott herausgesetzt, dann eigenes Sein, eigenes Wirken haben, teils erschaffend, teils ordnend, daß solches mit dem strengen Monotheismus der Lehre des Judentums sich nimmer vereinen läßt. Schon daraus folgt mit absoluter Gewißheit, daß מימרא, יקרא, שכינתא und was sonst von derartigen Begriffen hier noch in Betracht kommt, Mittelwesen im Sinne Philos nicht sein können. Nur noch in der, alexandrinischer Denksphäre angehörenden, Apokryphen-Literatur findet sich Ähnliches, es ist das

in der Sapientia Salomonis, in der Schilderung, die daselbst Kap. VII, 22 ff. von der Sapientia gegeben wird. Wenn es daselbst von ihr heißt: „es ist in ihr ein Geisteshauch, Hauch von der Allmacht Gottes, Ausfluß von der Herrlichkeit Gottes, Spiegelbild seiner Wirkenskraft, selbst alles vermögend, alles erschauend“, was fehlt da noch zur Hypostasierung oder Personifizierung der Sapientia zu einer Art zweiten göttlichen Wesens, wie es im Logos Philos erscheint? Kein Zweifel, daß Philo bei der Mischung der Farben zu dem Riesenkaleidoskop seines Logos, wenn man es so nennen darf, davon besonders stark beeinflußt worden, so sehr im übrigen die Logos-Lehre — darin pflichte ich durchaus einem E. ZELLER bei — sein eigenster Gedanke ist. In alexandrinischen Kreisen hat solche Nebenordnung göttlicher Mittelwesen keinen Schreckensruf ausgelöst, wohl aber in palästinischen; in letzteren, fragt man mit Entsetzen: שמא חס ושלום שתי רשויות הן Talm. Chag. 15 a in bezug auf Metathron, dieses rätselhafte Engelwesen. So bedeutet hier der bloße Schatten einer Zweiheit von göttlichen Wesen eine schwere Gefahr für den strengen Monotheismus, als dessen Wächter die Synagoge dasteht. Hier lag auch nicht die geringste Veranlassung zur Annahme von Mittelwesen, vermittelnden Kräften vor; palästinisches Judentum nimmt durchaus nicht Anstoß an der Anschauung, daß Gott mit seinem Wirken unmittelbar in die Welt, und sei es auch in die Welt des physisch Bösen eingeht, hier ist Gott, umgekehrt, innerweltlich, so daß man auch nicht vor der äußersten Konsequenz zurückschrickt, und die Art, wie Jesaja 45, 7 von Gott spricht „Bildner des Lichts und Schöpfer der Finsternis, Friedensstifter, erschaffend auch Übles“ ganz selbstverständlich findet. Deutlicher noch Talm. Ber. 55 a: Für drei Dinge in der Welt behält sich Gott oberste Bestimmung vor, es sind Hungersnot, Fruchtbarkeit und guten Herrn. Das alles in Konsequenz dessen, daß in Palästina völlig unfaßbar war der Gedanke eines nebengeordneten göttlichen Wesens. Es mag dem Umstande, daß E. ZELLER eben nicht im Judentume steht, zugute gehalten werden, daß er bei Memra meint, daß hier Einfluß des philonischen Logos vorliege und demgemäß die Memra auch ähnliche Bedeutung d. i. die eines göttlichen Mittelwesens habe. Es erscheint nach dem Dargelegten solches völlig ausgeschlossen, und ist nach all dem zu sagen:

Philos Lehre von den göttlichen Kräften hat nirgends und zu keiner Zeit in Palästina ein Echo gefunden, nicht in mischnischer und nicht in talmudischer Zeit.

So erübrigt denn nur, darauf den tatsächlichen Gebrauch von שכינתא יקרא מימרא wie der Middoth, מדת הדין und מ' הרחמים, zu prüfen. Am evidentesten zeigt sich die Abwesenheit jeden Charakters von personifiziertem Sein bei יקרא; es ist die aramäische Bezeichnung für כבוד ה', nichts weiter, wie deutlich aus der längst in die Gebetordnung übergegangenen Stelle, Jes 6, 3 מליא כל ארעא זיו יקריה zu erfahren. „Es ist ein Umgehen des Gottesbegriffs" sagt Z. FRANKEL in seinem „Zum Targum der Propheten Literar. Beil. z. Jahresbericht d. Sem. 1872". Daß ferner מימרא nicht Mittelwesen im Sinne Philos sein kann, geht aufs klarste aus dem Targum zu Exod 14, 31 והימינו במימרא דיי ובנביאותיה דמשה ע' hervor; es hieße doch unserm Targum Onkelos eine Ungeheuerlichkeit unterschieben, wollte man dasselbe so verstehen, als hätte der Glaube an ein zweites göttliches Wesen zu gleicher Zeit bei Israel Eingang gefunden. Es ist erklärende Umschreibung des Gottesbegriffs selber, wie solche erklärende Umschreibung auch bei Mose nötig gefunden worden, sonst nichts. Schwieriger ist die Frage bei שכינתא, indem da der Sinn, die etymologische Bedeutung dunkler ist. Indes, es dürfte davon auszugehen sein, daß der Bezeichnung שכינה häufig זיו beigesetzt wird, dessen Sinn klar ist. Damit wird auch Sinn und Bedeutung von שכינה klarer, durchsichtiger. Es dürfte, wie dies auch E. ZELLER herausgefühlt hat a. a. O. p. 368 Anm. 1, die Lichterscheinung zu bedeuten haben, in der die Gottheit thronend gedacht wird, so gleichsam zum Abglanz der Gottheit werdend. Wie Vorarbeit für solche Ideenassoziation erscheinen biblische Vorstellungen wie Ps 104, 2, wonach die Gottheit da schon als in Licht gehüllt gedacht wird, auch an das viel angewendete לשכן שמו שם wird man denken können, was GESENIUS' Wörterbuch s. v. שכן geradezu für den Ursprung von שכינה erklärt. Doch gleichviel, ob auch sonst noch eine Bedeutungsnuance für den Ausdruck שכינה gefunden wird, so viel liegt klar zutage, daß das alles keineswegs auf die Vorstellung von göttlichen Mittelwesen führt. Bei den beiden Middoth, מ' הרחמים und מ' הדין, wie sie in dem bekannten Midrasch אמר הקב"ה אם בורא אני את העולם במדת הרחמים וכו' Ber. rabb. s. 12 zusammenbegegnen und sonst vielfach in Talmud und Midrasch, liegt der Vergleich mit den beiden Hauptkräften, den obersten Mittelwesen, der δύναμις βασιλική und δύναμις εὐεργέτις bei Philo, wegen der Ähnlichkeit besonders nahe, er ist geradezu unabweisbar, zumal auch die Quelle dafür bei beiden, — es sind dies bekanntlich die Gottesnamen יהוה und אלהים — die gleiche ist. Gleichwohl vermag ich auch hier nicht philonischen Einfluß zu erblicken; das Umgekehrte erscheint als das

Wahrscheinlichere d. i. daß die Middoth des Talmud und Midrasch älter als Philo, wie sie sind, wenn sie auch nicht vor ihm literarisch in Talmud und Midrasch fixiert worden, von Palästina erst den Weg in die alexandrinische Denksphäre gefunden haben. Ein geschärfteres Denken der mischnischen Zeit, deren Anfang, wenn auch noch ohne literarischen Niederschlag, bekanntlich weit vor Philo zurückliegt, ließ in Gott bestimmte Kräfte besonders unterscheiden, was zur Benennung von מדות führte. Ausgangs- und Anhaltspunkte mochten biblische Vorstellungen und deren Benennungen, wie צדק ומשפט verbunden mit חסד ואמת יקדמו פניך ψ 89, 15 bieten. Man sieht bei näherer Prüfung, daß die beiden Middoth auch gar nicht dem Sinne nach mit den Kräften bei Philo, der königlichen Gewalt als der einen, der wohltuenden Macht als der anderen zusammenfallen. Der Sinn von königlicher Gewalt liegt gar nicht in מ׳ הדין. „Gerechtigkeit“, was dieses allein bedeutet, bezeichnet mehr und weniger als königliche Gewalt. Die Middoth sind ferner nach palästinischer Anschauung nicht Kräfte um Gott, was die *δυνάμεις* des Philo sind, wie er ausdrücklich von ihnen lehrt de conf. ling. 171 ed. C, sie sind „Kräfte“, wenn man schon so sagen will, aber Kräfte in Gott, Eigenschaften Gottes, die nicht aus ihm herausgesetzt auftreten, wie dies E. ZELLER anzunehmen scheint, wenigstens für die Zeit nach Philo a. a. O. S. 370 Anm. 1. Von älteren Forschern so auch Nachman Krochmal in s. More Neboche ha-seman, schaar 12: die Middoth bezeichnen Energien, scheinen nur aus Gott herausgesetzt zu sein, in Wahrheit הם מחוברי׳ עם מקורם „sind und bleiben sie mit ihrem Urquelle verbunden“. Einmal nur, so weit ich sehe, kommt מ׳ רחמים im Sinne eines wirklichen Mittelwesens vor, es ist dies in liturgischer Literatur, in den Selichoth, der bekannten Gebetstelle: מדת רחמים עלינו התגלגלי, doch dies ist spätes Produkt, geht über den altpalästinischen Gedankenkreis hinaus; ich vermute hier kabbalistische Anschauung. In dieselbe Kategorie des Kabbalistischen, Frühkabbalistischen wären auch die sogenannten אותיות mit ihrer Hypostasierung als wirksame Kräfte in Midrasch und Talmud zu rechnen, wie Talm. babl. Ber. 55 a יודע היה ב׳ לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ. Ebensowenig sind endlich die „Engel“ in der Bibel gleichbedeutend mit göttlichen Kräften, Mittelwesen im Sinne Philos. Die Engel haben unbestreitbar Persönlichkeit, es wird ihnen Gestalt, werden ihnen körperliche Bewegungen beigelegt; die Bibel gibt damit nur den Volksglauben, die Volksanschauung wieder. Die Engel umstehen lobsingend den Thron Gottes, sind die Begleiter Gottes, seine Boten, die dem Menschen

seine Befehle, seine Botschaften überbringen, danach sind sie Mittler zwischen Gott und Mensch. Das alles mußte auch einen Philo auf den Gedanken bringen, daß seine λόγοι, Begriffe, wie sie ihm philosophische Spekulation eingab, mit den ἄγγελοι, für die vielmehr der Glaube seines Volkes die Quelle ist, identisch seien; vgl. die Stellen bei E. ZELLER S. 363 Anm. 2. Aber daß die Engel körperlich gedacht werden, bezeichnet allein schon einen einschneidenden Gegensatz zu seinen δυνάμεις oder λόγοι, die, wie er ausdrücklich de conf. ling. 172 sagt, νοητοί, rein geistiger Natur sind. Zum anderen erscheinen die Engel in den Erzählungen der Heiligen Schrift wie für den Augenblick gemacht, die im nächsten Augenblicke nicht mehr da, auch nicht einmal besonderen Namen haben. Bekanntlich sind die Engelnamen Gabriel, Michael, Raphael und andere nicht palästinischen Ursprungs. Sie sind eben nicht Träger eigenen Seins, eigenen Wirkens; sie sind und bleiben ein Werkzeug in der Hand Gottes, das außer Wirksamkeit tritt, so die Sendung, zu der sie erschaffen, vollbracht ist, während die Mittelwesen Philos, einmal aus Gott herausgesetzt, ihre eigene Wirkenssphäre haben und behalten. Endlich aber — und darin erblicke ich den Hauptunterschied — die δυνάμεις oder λόγοι bei Philo haben, sozusagen, dogmatische Bedeutung, sind integrierende Teile eines theologischen Systems, blutlos, wie Begriffe, die die philosophische Spekulation geschaffen, die Engel in der Bibel dagegen sind poetische Gebilde, die Leben haben und darum auch Körper haben müssen.

Es erhebt sich danach die Frage, was die Funktion, die Bestimmung ist, die יקרא, מימרא und שכינתא haben, da, wo von Gott gesprochen wird; die besondere, etymologische, Bedeutung derselben, deren oben gedacht worden, erklärt den Zweck ihrer Verwendung ausreichend nicht. Die Lösung dürfte sich aus einem etwas näheren Eingehen auf den Gang biblischer Hermeneutik ergeben. Es ist bekannt, daß an nichts so sehr palästinische wie alexandrinische Hermeneutik Anstoß genommen als an den zahlreichen Anthropomorphismen und Anthropopathien von Gott in der Bibel. Es erschien dies für palästinische Denkweise als nicht geringere Gefahr für die Religion als die Annahme von שתי רשויות.

In keinem Falle — darüber war man sich frühe klar — durften dieselben in einer Übersetzung oder sonst einer Wiedergabe des Bibelwortes wiederholt werden; damit war die Aufgabe der Umschreibung des Gottesnamens gegeben. Als willkommenes Hilfsmittel zu solcher Umschreibung boten sich eben Begriffe und Aus-

drücke wie מימרא יקרא und שכינתא dar; die etymologische Bedeutung derselben, deren oben gedacht worden, tritt dabei zurück, oder der Sinn erscheint verallgemeinert. Nehme man מימרא דיי בסעדך, das Targum zu Richter 6, 12, es leuchtet ohne weiteres ein, daß dies Umschreibung für Gott selbst ist, von dem nicht gesagt werden durfte, daß er in Gesellschaft mit Menschen, wie dem Richter Gideon, auch nur als Helfer, sein werde; gleich im nächsten Verse wechselt damit שכינתא, wie ואית שכינתא דיי בסעדנא zeigt, zum sichern Beweise, daß מימרא nicht ein besonderes Wesen neben Gott darstellt, da es sonst doch nicht mit שכינתא hätte vertauscht werden können. Sucht man schon eine nähere Erklärung für מימרא auch in solchen Fällen, so mag an das Wort Gottes als Allmacht Gottes gedacht werden. Und selbst dies bedeutet מימרא nicht mehr in Beispielen wie ארי תבית במימרי ארי עבדתנון, dem Targum zu Gen 6, 7. Hier scheitert jeder Versuch, eine besondere Eigenschaft Gottes in מימרא suchen zu wollen; der Sinn ist klar, es ist: als ob die Gottheit den Menschen lieber nicht geschaffen hätte, das ist Gott selbst, und מימרא nichts als Umschreibung mit Zurücktreten aller etymologischen Bedeutung. Analog ist der Gebrauch von שכינה zu bloßer Umschreibung, wobei nichts mehr von ursprünglicher, etymologischer Bedeutung zu finden, in Beispielen, wie לא תיכול למיחזי ית אפי שכינתי Targum zu Ex 33, 20, wie A. BERLINER in s. Targum Onkelos liest, daß es Umschreibung für Gott selbst ist, geht unzweifelhaft daraus hervor, daß unmittelbar darauf folgt: ארי לא יחזינני אנשא, wo offenbar dasselbe, nämlich Gott, gemeint ist, nur daß hier nicht Umschreibung gebraucht wird.

Es ist damit der Kreis palästinischer Begriffe und Bezeichnungen, die irgend wie bei einem Vergleich mit den Mittelwesen bei Philo in Betracht kämen, durchmessen; wir haben gesehen: es ist kein Raum darin, wie nicht für Versinnlichung des Gottesbegriffes, so ganz und gar nicht für zweite göttliche Wesen, und zu begreifen ist das tiefe Schweigen über Philo und philonische Spekulation im Talmud, Midrasch und der davon abhängigen Literatur. Berührungen mit den Agadoth Philos gibt es in großer Zahl — wie ich a. a. O. gezeigt — aber im Kern und Mittelpunkt der Denkweise beider, in der Lehre von Gott trennt eine tiefe Kluft beide.

Enthymematische Analogieschlüsse in der Bibel.

Von ADOLF SCHWARZ-Wien.

Die Bibel mag, in welchem Sinne immer, das Buch der Weltliteratur genannt werden, uns Juden wird sie stets viel mehr als allen Anderen sein; selbst dann noch, wenn ihre religiösen Wahrheiten und ihre sittlichen Lehren überall Anerkennung und Geltung erlangt haben werden. Gewiß hat auch Homer für die Griechen, Shakespeare für die Engländer, Goethe für die Deutschen eine erhöhtere Bedeutung als für die anderen Nationen, aber es ist doch ein gewaltiger Unterschied, ob ein Volk seinen Geistesheroen das Emporkommen zur Lebenshöhe, oder ob es ihnen seine Lebenserhaltung verdankt. Ohne seine Bibel wäre das jüdische Volk längst untergegangen. Nicht etwa bloß deshalb, weil sie mit ihren aus der Gottesidee fließenden Lehren zu einer Lebensführung anleitet, welche die Tage und Jahre verlängert und auf das goldene Zeitalter des messianischen Reiches vertröstet, sondern vielmehr aus dem Grunde, weil sie unserem Geiste in gleichem Maße wie unserem Gemüte Nahrung geboten hat. Die Bibel hat uns Juden nicht allein glauben, sondern auch denken gelehrt; darin liegt ihre hundertfach erhöhte Bedeutung für uns. An dem Gottesworte und durch das Gotteswort hat sich unser volkstümliches Denken im Lauf der Jahrtausende allmählich zu einem streng wissenschaftlichen entwickelt. Der Talmud, welcher aus der Bibel herausgewachsen ist, hat trotz aller Scholastik, die wir in ihm finden, das Denken der jüdischen Nation durch dialektische Vertiefung zur Höhe emporgeführt und so den Boden vorbereitet, auf welchem im finstern Mittelalter die klassischen Werke unserer Religionsphilosophen entstanden sind. Ob der Talmud, welcher heute genau so wie in der spanischen Glanzzeit der jüdischen Wissenschaft die Wege bahnt, in unseren Tagen mit seiner Pflugschar

nicht auch den Acker der Philosophie durchzieht, ob er nicht auch an der Größe der allerdings ganz vereinzelten jüdischen Männer einen bescheidenen Anteil hat, welche in der neuesten Geschichte der Philosophie einen Ehrenplatz einnehmen, das ist eine Frage, die sich jedem aufdrängen muß, der sich in die Meisterwerke dieser jüdischen Denker zu vertiefen die Kraft besitzt. Es will mir darum nicht unangemessen erscheinen, zu dieser Festschrift einen Aufsatz beizusteuern, in welchem gezeigt werden soll, daß die hermeneutischen Analogieschlüsse des Talmuds sich aus der Bibel herausentwickelt haben.

Den engen und innigen Zusammenhang des Qol wachomer mit den in der Bibel vorkommenden volkstümlichen Schlüssen habe ich in meinem hermeneutischen Syllogismus insofern nachgewiesen, als ich gezeigt habe, daß kein Geringerer als R. Ismael, der Hauptvertreter des rein logischen Prinzips die Konklusionsformel ומה אם als eine Fortentwickelung der hebräischen Partikel הן betrachtet und daß er nur im Hinblick auf dieses den Schluß einleitende Wörtchen Gen 44, 8 als einen der zehn קלין וחומרין der Thorah bezeichnet hat. Sogenannte Schlüsse a minori ad majus gibt es über dreißig in der Bibel, aber mit einer unverkennbaren Konklusionsformel gibt es in Wirklichkeit deren nur zehn. Wir können mithin die Entwickelung des Qol wachomer von seinen allerersten Anfängen in der Bibel bis zu dem Punkte verfolgen, da er in der Quaderhalle des Tempels als Schluß vom Besondern auf das Allgemeine dem Umfange nach einen streng wissenschaftlichen Charakter angenommen hat. Weniger erfolgreich nach dieser Seite hin war meine Untersuchung des der Induktion als Vorstufe dienenden hermeneutischen Analogieschlusses. Wohl konnte ich dessen Werdegang in einer ganzen Reihe von Entwickelungsphasen vorführen, indem ich zeigte, daß lange vor den zwei exegetischen Analogieschlüssen, dem isorrhematischen (גזרה שוה) und juxtapositionellen (הקש), die rein logischen zur Anwendung kamen und daß der vollständige Analogieschluß mit seinen zwei Prämissen und seiner Konklusion aus dem zetistischen (מה מצינו), und dieser wieder aus dem enthymematischen sich herausentwickelt hat; aber einen Anschluß dieses letztern an die Bibel habe ich vergeblich gesucht. Und doch sollte man von völkerpsychologischem Standpunkte bei der vorwiegend induktiven Denkweise des jüdischen Volkes erwarten, daß weit eher die Wurzeln des Analogieschlusses als die des Syllogismus in der Bibel bloßgelegt werden können. Wenn die Konklusionsformel des Syllogismus ומה אם .... דין הוא, wie ich behaupte, der biblischen הן .... וכו' nachgebildet wurde,

warum sollte dann, so mußte ich mich immer wieder von neuem fragen, die Konklusionsformel des enthymematischen Analogieschlusses כשם . . . . כך nicht gleichfalls der biblischen Vergleichungsformel כאשר . . . . כן nachgebildet worden sein. Gewiß steht dieser Annahme nichts entgegen, sobald nur gezeigt wird, daß wenn auch nicht alle biblischen Vergleiche, bei denen wir dieser Formel begegnen, sodoch zum mindesten die biblischen Gleichnisse den Keim einer logischen Denkoperation enthalten. Aber gerade darin liegt die große Schwierigkeit; denn wir haben es ja fast durchgehends mit poetischen Stücken zu tun, und da hat die mit Metaphern und Bildern operierende Rhetorik selber eine Tafel ausgesteckt mit der Warnung, den Gleichnissen logische Beweiskraft beizulegen. Indes, der Gedanke, daß die Gleichnisse der Bibel sich möglicherweise von jenen anderer Literaturen wesentlich unterscheiden, läßt sich nicht ganz abweisen, und bei einer intensiveren Beschäftigung mit ihnen kann man die interessante Wahrnehmung machen, daß nicht alle Gleichnisse der Bibel einander gleichen. Nicht etwa in dem Sinne, daß die einen weniger, die anderen mehr hinken, daß die einen weniger, die anderen mehr Poesie enthalten, sondern darin, daß bei ihnen die Beleuchtung des Hauptbildes durch das Gegenbild eine verschiedene ist. Zeigt uns das Gegenbild einen oder mehrere nebeneinanderstehende Gegenstände, dann will das Gleichnis das Hauptbild bloß beleuchten, und die Logik hat dabei weiter nichts zu tun. Zeigt uns jedoch das Gegenbild zwei oder mehrere in kausalem Zusammenhang stehende Gegenstände, dann will das Gleichnis das Hauptbild durchleuchten, und da darf die Logik wohl, weil sie in der Kausalität ein Freibillet zu allen Demonstrationen besitzt, es immerhin wagen näher zu treten und braucht nicht zu befürchten, schnöde abgewiesen zu werden. In solcher Nähe betrachtet, zeigt uns das durchleuchtende Gegenbild neben seiner poetischen Form auch einen logischen Inhalt, indem es sich vor unseren Augen bald als Ober- bald als Untersatz enthüllt, so daß wir in dem Gleichnis, das heißt in dem Gegen- und Hauptbilde zusammen, einen enthymematischem Analogieschluß vor uns haben. Diese Behauptung kann am einfachsten dadurch bewiesen werden, daß hier eine Reihe biblischer Gleichnisse in Analogieschlüsse aufgelöst und in die von mir für den hermeneutischen Analogieschluß aufgestellte Formel

M ist P
S ist in a gleich M
―――――――――
S ist P

eingekleidet werden. Daß bei diesem Verfahren auch die Exegese nicht ganz leer ausgehen wird, glaube ich kühn behaupten zu dürfen.

1. Deuter 22, 25—27 ואם בשדה ימצא האיש את הנערה המארשה וכו' ולנערה לא תעשה דבר אין לנערה חטא מות כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה כי בשדה מצאה צעקה וכו'. Hat aber der Mann die verlobte Jungfrau auf freiem Felde angetroffen und ihr gewaltsam beigewohnt, so soll der Mann usw. allein sterben; dem Mädchen aber darfst du nichts anhaben, das Mädchen hat keine Todessünde begangen; denn es verhält sich mit ihr, wie wenn jemand seinen Nächsten überfällt und ermordet. Denn da er sie auf dem Felde angetroffen hat, konnte ihr, auch wenn sie geschrien, niemand Rettung bringen. — Es fügt sich für unsere ganze Untersuchung äußerst günstig, daß wir dem ersten Gleichnis der Bibel bei einer Rechtssache begegnen. Das Strafrecht ist nichts weniger als poetisch. Niemand, der sich den kausalen Zusammenhang zwischen Mörder und Ermordeten zum Bewußtsein gebracht hat, kann auch nur für einen Augenblick dem Gedanken Raum geben, daß es der Thorah hier um einen Redeschmuck zu tun sei. Ja, wenn es sich, wie verschiedene Erklärer meinen, ausschließlich um die Straflosigkeit der Geschändeten handeln würde, dann hätten wir allerdings, da man doch einen Toten allenfalls verurteilen aber keineswegs bestrafen kann, bloß ein hinkendes Gleichnis vor uns. Ganz anders jedoch liegt die Sache, wenn die Schuldlosigkeit[1] der geschändeten Braut begründet werden soll; denn dann müssen wir den im Gegenbilde enthaltenen Obersatz M ist P also formulieren: Den meuchlings Ermordeten (M), der sich in seiner Ohnmacht nicht zur Wehr setzen konnte (a), trifft keine Schuld (P). Diese Ohnmacht ist das tertium comparationis, und deshalb enthalten schon die drei Worte כן הדבר הזה sowohl den Untersatz, S ist in a gleich M, als auch den Schlußsatz S ist P. Die geschändete Braut (S) ist darin, daß sie in ihrer Ohnmacht sich nicht zur Wehr setzen konnte (a) dem Ermordeten (M) gleich; ergo trifft die Geschändete keine Schuld. Wenn die

---

[1] So faßt auch der Sifré Deut. Sekt. 243 die Sache auf ולנערה לא תעשה דבר אין לנערה חטא מות מלמד שפטרה הכתוב מן המיתה, מנין אף מן הקרבן ת"ל חטא(ת), מנין אף מן המכות ת"ל מות וכו'. Bei einem nähern Eingehen auf den logischen Inhalt des Gleichnisses bedürfen wir nicht mehr dieser midraschischen Deutung, finden es aber auch nicht auffallend, daß die Thorah die Geschändete von jedem todeswürdigen Verbrechen freispricht, weil ja der in seiner Gattenehre tötlich verletzte Bräutigam sich nicht ohne weiteres mit der Straflosigkeit seiner Braut einverstanden erklären dürfte. Vgl. noch Synhedrin 73a.

Thorah dennoch in v. 27 den Untersatz scheinbar wiederholt, so geschieht es hauptsächlich aus dem Grunde, um die gewöhnliche Form[1] der Wehrlosigkeit hervorzuheben, keineswegs aber um uns erst zu sagen, worin die geschändete Braut dem meuchlings Ermordeten gleich ist. Man darf eben nicht übersehen, daß die Thorah mit der Konstruktion des v. 26 uns den Gedanken nahelegt, es sei ihr nicht um die Begründung des Schuldspruches über den Mann, sondern des Freispruches über das Mädchen zu tun, weil sie ja im entgegengesetzten Falle hätte sagen müssen כי כאשר יקום וכו' ולנערה לא תעשה דבר וכו'. Aber ebensowenig darf übersehen werden, daß die Thorah Moses vor allem ihren sittlichen[2] Standpunkt hervorkehrt. Sie brandmarkt die Schändung einer jungfräulichen Braut als moralischen Mord; damit gewährt sie uns einen Einblick in die Seele der Geschändeten, die wir von jedweder Schuld freisprechen müssen, sagt uns aber auch zugleich, daß sie den moralischen genau so wie den leiblichen Mörder mit dem Tode bestraft.

2. Jes 29, 7. 8 והיה כחלום חזון לילה המון כל הגוים הצבאים על אריאל וכו' והיה כאשר יחלם הרעב והנה אוכל והקיץ ורקה נפשו וכאשר יחלם הצמא והנה שתה והקיץ והנה עיף ונפשו שוקקה כן יהיה המון כל הגוים הצבאים על הר ציון. Und wie ein Traum, ein Nachtgesicht wird sein der Schwarm all der Heiden, welche Uriel belagern, alle, die sie und ihre Burg bekriegen und bedrängen. Und wie wenn der Hungrige träumt, er esse und dann erwacht mit leerem Magen, und wie wenn der Durstige träumt, er trinke und dann erschöpft aufwacht mit lechzender Seele, so wird der Schwarm all der Heiden sein, die den Berg Zion belagern. — Der Prophet zeigt uns hier recht anschaulich den gewaltigen Unterschied zwischen einem bloßen Vergleich und einem wirklichen Gleichnis[3]. Er vergleicht den Zustand der vom Feinde befreiten Zionsburg mit dem beglückenden Erwachen aus einem bösen Traum.

---

[1] Vgl. Sifré l. c. כי בשדה מצאה יכול בעיר חייבת בשדה פטורה, ת"ל צעקה ואין מושיע לה ,אם אין לה מושיעים בין בעיר בין בשדה פטורה ואם יש לה מושיעים בין בעיר בין בשדה חייבת.

[2] HAMMURABI erklärt § 130 die Vergewaltigte ohne Rücksicht auf Zeit- und Ortsverhältnisse für straflos, während das mosaische Gesetz Beweise für die aussichtslose Gegenwehr fordert, um die Vergewaltigte für schuldlos zu erklären.

[3] Diejenigen Exegeten, welche כחלום in בחלום emendieren zu müssen glauben, wollen nicht sehen, daß sich Jesaia des Traumes als eines Vergleiches und als eines Gleichnisses bedient; aber auch LUZZATTO hat daneben gegriffen, indem er den Traum in v. 7 auf die untergehenden, im Kriege fallenden Assyrer und in v. 8 auf die in ihr Heimatland zurückkehrenden Flüchtlinge bezieht.

Jesaia sieht im Geiste, wie die Assyrer die Hauptstadt immer enger einschließen. Wälle und Bollwerke benehmen ihr den Atem; ihre Stimme ist schon die einer Sterbenden; sie liegt bereits im Staube; da geschieht, vorausgesetzt, daß sie im letzten Augenblicke noch in sich geht, das große Gotteswunder einer unerwarteten Errettung, und die ganze Belagerung war nichts mehr als ein böser Traum, der im Nu verfliegt. Doch um den Seelenzustand des bitter enttäuschten Assyrers auszumalen, genügt nicht ein einfacher Vergleich; dazu bedarf es schon eines packenden Gleichnisses. Jesaia zeigt uns im Gegenbilde einen Träumenden, in dessen Gesichtszügen wir die unverkennbare Wirkung des völlig gestillten Hungers und Durstes deutlich beobachten können; dann wieder den aus diesem schönen Traum Erwachenden, an welchem wir die Zeichen des von bitterer Enttäuschung beschleunigten Verfalls sehen müssen. Und nachdem wir diesen Erwachenden näher betrachtet haben, sagt uns der Prophet: So wird der Schwarm der die Zionsburg Belagernden aussehen. Wovon der Assyrer träumt, das braucht uns nicht erst gesagt zu werden. Wir wissen es ja, daß er in Gedanken bereits das Fleisch der Bewohner Jerusalems verzehrt und ihr Blut trinkt. Wir wissen aber auch, welche verheerende Wirkung diese ungestillte Raubgier, dieser unbefriedigte Blutdurst auf den aus seinem erträumten Himmel jählings herabstürzenden Feind ausüben wird. Es ist nicht allein die poetische Schönheit, die packende Rhetorik des Bildes, es ist auch die in dem Gleichnis steckende logische Wahrheit, welche uns so mächtig ergreift. Wir hören gleichsam, wie der Prophet konkludiert. Wer im Traum seinen Hunger und Durst stillt, muß durch die Enttäuschung des Erwachens noch viel elender als zuvor sich fühlen. Assyrien gleicht einem solchen Träumenden; deshalb wird sein Erwachen ein katastrophales sein. Den Untersatz S ist in a gleich M hat Jesaia nicht ausgesprochen, aber uns genügt sein Enthymem; denn wir vervollständigen es, indem wir sagen: M ist, weil a, P. S ist in a gleich M; ergo ist S P.

3. Jes 31, 4 ... כאשר יהגה האריה והכפיר על טרפו אשר יקרא עליו מלא רעים מקולם לא יחת ומהמונם לא יענה כן ירד ה׳ צבאות לצבא על הר ציון ועל גבעתה וכו׳. Wie ein Löwe, ein Jungleu über seiner Beute brüllt und, auch wenn eine Menge von Hirten gegen ihn aufgeboten wird, vor ihrem Geschrei nicht erschrickt und von ihrem Toben sich nicht anfechten läßt, so wird der Gott der Heerscharen auf die den Berg Zion und dessen Hügel Belagernden herniederfahren usw. — Um auf der einen Seite die plastische Schönheit des Bildes zu ge-

nießen und auf der andern die zwingende Logik des Gleichnisses zu erkennen, muß man sich mit dem Propheten gegenwärtig halten, daß Assyrien selber sich einen Löwen dünkt, der über Judäa, dem von ihm mit festen Krallen umklammerten Lamme bloß zu brüllen braucht, um die Hirten des zur Hilfe herbeieilenden Ägypten mit Angst und Schrecken zu erfüllen. Und darin hat Assyrien vollkommen Recht; auf Ägypten ist kein Verlaß. Doch der vermeintliche Löwe wird es nur allzubald erfahren, daß er selber zur Beute geworden, daß ihn selber eine Hand umklammert, welcher ihn zu entreißen alle Königreiche zusammen nicht die Kraft besitzen. Man hört in der Rede des Jesaia ganz deutlich das Brüllen des Löwen aus der Ferne; man hört aber noch viel deutlicher, wie dieses Löwen-Gebrülle, als wäre es ein sanftes Säuseln, mächtig, mächtig übertönt wird von dem die großen und gewaltigen Weltreiche erschütternden Himmelsdonner; man hört und sieht, wie Assyrien urplötzlich krachend zusammenstürzt. Zuckende Blitze fahren über die in finstere Nacht gehüllte Erde hin, das Gewitter ist sehr nahe; auf die Blitze folgen unmittelbar die dröhnenden Donnerschläge, als wollten sie den Worten des Propheten einen außergewöhnlichen Nachdruck verleihen, und es will uns bedünken, als hörten wir auch aus dem Donner heraus, zuerst den einen Satz: Dem Löwen (M) ist durch sein alle Welt einschüchterndes Brüllen (a) der unentreißbare Besitz seiner Beute gewährleistet (P), und dann den zweiten Satz: der Züchtigung Gottes ist Assyrien unrettbar anheimgefallen. Aber auch dieses in die Welt hinausgedonnerte Enthymem ergänzen wir mit dem Untersatz: Die Donnerstimme des Strafgericht haltenden Gottes (S) gleicht dem Brüllen des Löwen (M) darin, daß sie alle zur Hilfe Herbeieilenden in lähmenden Schrecken versetzt (a). M ist P; S ist in a gleich M; ergo ist S P, oder mit Worten ausgedrückt: Assyrien ist unrettbar verloren. Und jetzt, nachdem wir das Gleichnis in einen Analogieschluß aufgelöst haben, sehen wir erst[1], mit welch feiner Ironie Jesaia, anstatt den tödlichen Schrecken der feigen Hirten hervorzuheben, bloß von der Unerschrockenheit des Löwen redet, erkennen wir erst, daß er mit geflissentlicher Absicht von dem Gleichnis in v. 4 rasch hinweg zum Vergleich mit den fliegenden Vögeln in v. 5 hinübereilt, weil es ihm widerstrebt, bei der Niederlage Assyriens länger als unbedingt notwendig zu verweilen; weil es ihn drängt, die

---

[1] Wir sehen aber auch, wie haltlos die Behauptung DILLMANNS ist, daß „v. 4b das Bild zerreißt und erst כֵּן in v. 5 fortsetzt“.

wunderbare, an die Zeit der Einsetzung des Pessachfestes gemahnende Erlösung mit vier[1] Worten zu kennzeichnen.

4. Jes 52, 14. 15 ..כאשר שממו עליך רבים, כן[2] משחת מאיש מראהו ותוארו מבני אדם כן יזה גוים רבים עליו יקפצו מלכים פיהם כי אשר לא ספר להם ראו ואשר לא שמעו התבוננו. Wie Viele sich über Dich entsetzten — so unmenschlich entstellt war sein Aussehen und seine Gestalt so wenig menschenähnlich — so werden viele Völker auffahren, Könige über ihn den Mund zusammenpressen[3], denn sie sehen, was ihnen nie erzählt worden und sie erfahren, was sie nie gehört haben. — Dem eigentlichen Wortlaute nach bedient sich der Prophet hier eines einfachen Vergleiches, um die Zukunft Israels, des Gottesknechtes zu zeichnen, indem er diese Zukunft mit der Vergangenheit und Gegenwart in Parallele stellt. In Wirklichkeit jedòch ist es ein Gleichnis, das Gleichnis vom Spiegel, an das er denkt, nur daß der Prophet mit echt dichterischem Feingefühl es verschmäht, ausdrücklich von einem Spiegel zu sprechen. Wir haben in diesem Verse zwei Gegenbilder, das Entsetzen und die Bewunderung, beide sollen nicht allein den Gottesknecht in die rechte Beleuchtung rücken, sondern ihm auch über sein eigentliches Wesen Aufschluß geben. Der Spiegel, in dem sich alles getreu abbildet, sagt jedem wie er aussieht. Die Mienen der Menschen, welche die von uns empfangenen Eindrücke reflektieren, sind ein solcher Spiegel; mithin können wir aus den Mienen der uns umgebenden Menschen herauslesen, ob wir

---

[1] v. 5b גנון והציל פסוח והמליט. Daß auf פסוח der Hauptton gelegt werden muß, versteht sich wohl von selbst. Vgl. die ד' לשונות של גאולה in Exod 6, 6. 7. Die צפרים עפות erinnern lebhaft an das Wort ואשא אתכם על כנפי נשרים in Exod 19, 4.

[2] Jene Exegeten, welche dieses erste כן in כי emendieren zu müssen glauben, verraten damit nur, daß ihnen das volle Verständnis für die feine Pointe fehlt. Das Entsetzen ist bloß der Widerschein des Aussehens; wie das Entsetzen, so ist die entstellte Menschengestalt. Ich sage umgekehrt, wenn כי stünde, müßte es in כן emendiert werden.

[3] RDK behauptet, קפץ פה bedeute ebenso den Mund aufreißen wie den Mund schließen, und wie es scheint, stützt er sich hierbei ausschließlich auf diese Stelle in Jesaia; denn Ps 107, 42 und Hiob 5, 16 ist ja vom Verstummen die Rede. In diesem Falle jedoch ist seine Behauptung gewiß eine sehr gewagte. Bauern, die Maulaffen feilhalten, reißen vor Bewunderung den Mund auf, aber Könige, die überall ihre Hofzeremonienmeister haben, springen nicht vor Erstaunen in die Höhe und stehen auch nicht mit offenem Mund da. Das wußte Deutero-Jesaia, obgleich er an keinem Königshof lebte, genau so wie sein älterer Namensbruder. LUZZATTO meint, die Könige werden vor Scham schweigen; das ist insofern ein Irrtum, als die Scham keinen Gegensatz des Entsetzens bildet.

ihnen als anziehend oder abstoßend, als schön oder häßlich erscheinen. Wir haben also in der Rede, richtiger in den zwei Versen des Propheten neben dem Vergleich auch ein Gleichnis, und zwar wieder ein Enthymem. Es fehlt der Obersatz M ist P. Vom Spiegel schweigt der Prophet, dafür sagt er dem Gottesknecht: In dem großen Entsetzen so Vieler spiegelt sich Deine Verkrüppelung in der Vergangenheit und Gegenwart genau so ab, wie sich in Zukunft Deine Heldengestalt in dem Staunen der Könige und der Bewunderung zahlreicher Nationen abspiegeln wird. Es sind zwei Analogieschlüsse mit demselben Ober- und Schlußsatz, nur der Untersatz ist insofern verschieden, als S in dem ersten Entsetzen, im zweiten Bewunderung bedeutet[1]. M ist P; S ist in a gleich M, ergo ist S P. Das Wörtchen כן[2] hat also beide Male konklusionelle Bedeutung. Der Übergang von der zweiten Person zur dritten ist für diese Auffassung irrelevant, denn er ist weniger eine rhetorische Wendung, sondern weit mehr der Ausfluß tiefen Zartgefühls. Es widerstrebt eben dem Propheten, dem Gottesknecht ins Gesicht zu sagen, wie schrecklich, wie abstoßend seine Jammergestalt ist, darum wendet er sich gleichsam den Fernstehenden zu, um von ihm frei reden zu können. Ebenso bekundet Jesaia einen ungewöhnlichen Takt damit, daß er dem Häßlichen den Spiegel nur eine Sekunde, dem Herrlichen hingegen einige Minuten vor die Augen hält. Was es war und was es ist, das so Viele mit Schrecken und Grauen erfüllt, ist das Aussehen des Gottesknechtes; doch die Ursache dieses Aussehens verschweigt der Prophet ganz diskret, dafür spricht er um so ausführlicher davon, daß Könige und Nationen Außergewöhnliches zu sehen und zu hören bekommen werden.

5. Jes 54, 9. 10: כי מי[3] נח זאת לי אשר[4] נשבעתי מעבור מי נח על הארץ כן נשבעתי מקצוף עליך ומגער בך כי ההרים ימושו והגבעות תמוטינה וחסדי מאתך לא ימוש וברית וכו'. Denn Noahs Wasser ist mir das; wie

[1] P hingegen bedeutet jedesmal das uns aus dem Spiegel entgegentretende Abbild. Daß es einmal ein Schreckbild, das andere Mal wieder ein Prachtbild ist, liegt wahrlich nicht am Spiegel.

[2] Daß vor dem zweiten כן die Worte כאשר שממו עליך רבים in Gedanken zu wiederholen sind, ist etwas Selbstverständliches, das nicht erst bewiesen zu werden braucht.

[3] Mit der Septuaginta מימי zu lesen, läßt sich kein Besonnener einfallen; aber auch die Lesart כימי, die einzelne Handschriften haben, muß trotz der Konnivenz des RDK als eine falsche zurückgewiesen werden.

[4] Es ist durchaus nicht nötig, כאשר zu emendieren; auch ohne כ"ף hat das Wort komparative Bedeutung. Vgl. Jer 33, 22.

ich geschworen habe, Noahs Wasser nicht fürder über die Erde zu bringen, so habe ich geschworen, Dir nicht zu zürnen und Dich nicht zu schelten. Wenn auch die Berge schwanken und die Hügel wanken, meine Gnade wird doch nicht von Dir weichen und mein Friedensbund nicht wanken. — Um es einzusehen, daß wir hier nicht einen gewöhnlichen Vergleich, sondern ein echt dichterisches Gleichnis vor uns haben, müssen wir vor allem über die wahre Bedeutung der fünf Wörtchen כי מי נח זאת לי volle Klarheit erlangen. Worauf bezieht sich denn eigentlich dieses זאת? Auf nichts anderes, als auf den Zornausbruch, von welchem der Prophet soeben gesprochen. Bei aller Selbständigkeit, welche die zwei Verse 9 und 10 als Strophe für sich beanspruchen, greifen sie doch auf das unmittelbar Voraufgehende zurück. Mitten in seiner von Liebe überströmenden Rede, in welcher Jesaia das ganze babylonische Exil als die unausbleibliche Folge der plötzlichen Entfernung Gottes aus Israels Mitte bezeichnet und diese Entfernung einen שצף[1] קצף eine Zornesflut nennt, kann er auch nicht umhin, die Ursache dieser Zornesflut wenigstens anzudeuten. Und das tut er, so diskret wie nur möglich, mit fünf kurzen Worten, indem er die hochgehenden Wogen des Gotteszornes mit der Flut zur Zeit Noahs weniger vergleicht, sondern weit mehr durchleuchtet. Es ist gleichsam eine momentane Röntgenbeleuchtung; denn im Nu wissen wir, Jesaia will mit diesen fünf Wörtchen uns sagen, wie die Entartung der Menschen zur Zeit Noahs die große Flut, so hat jetzt der Abfall Israels von seinem Gott dessen Zorneserguß zur Folge gehabt. Kürzer und knapper kann kein Gleichnis sein, aber auch nicht zarter jemand an seine nunmehr getilgte Schuld erinnert werden. Und wie künstlerisch ist die Wendung, mit welcher der Prophet von dem Tadel zur Verheißung hinübergleitet. Die Zuhörer haben seiner Rede mit angestrengtem Denken lauschen müssen, um aus den letzten fünf Wörtchen etwas Mißbilligendes herauszuvernehmen. Und wenn das in Wirklichkeit bei Allen der Fall gewesen, so war doch ihr Unmut rasch verflogen; denn im nächsten Augenblick konnten sie nicht umhin, sich zu sagen, daß Jesaia aus dem Grunde von der großen Flut zu sprechen ge-

---

[1] Mit Recht erinnert LUZZATTO, daß בשצף gleichbedeutend mit בשטף sei, indem er auf Spr. Salom. 27, 4 verweist. Umso unbegreiflicher bleibt es, daß er nichts von dem Gleichnis merkt, daß er sagt כי מי נח זאת לי, הענין הזה הוא אצלי כענין המבול שנשבעתי עליו שלא יעבור עוד על הארץ . . . . . ואעפ"כ נוסח שלנו עיקר כי אח"כ פירש מה שסתם בתחלה.

nötigt war, weil er doch, ohne derselben Erwähnung zu tun, nicht gut von dem Bunde Gottes mit Noah hätte reden und dann mit diesem den Bund Gottes mit Israel vergleichen können. In Wirklichkeit jedoch werden nicht die zwei Bündnisse miteinander, sondern Gottes Zornes-Ausbruch mit der großen Flut in Parallele gestellt. Noahs Gewässer (M) können, weil sie an der durch ein Bundeszeichen verbürgten Liebe Gottes zur ganzen Menschheit eine unübersteigbare Schranke finden (a), niemals die ganze Erde zerstören (P). Gottes Zorn (S) gleicht den Gewässern Noahs (M) darin, daß er an dem aus Liebe zu den Patriarchen am Sinai geschlossenen Bund mit Israel einen Damm findet (a). Deshalb kann der Zorn Gottes (S) Israel niemals ganz vernichten (P). Oder: M ist P; S ist in a gleich M; ergo ist S P. Es ist keineswegs nötig, an einen neuen Schwur Gottes, oder, was dasselbe bedeutet, an einen neuen Bund mit Israel zu denken. Die Exulanten sind ja noch in Babylon, und da erinnert sich Gott, menschlich gesprochen, seines Schwurs und macht dem babylonischen Exil ein Ende. Und aus diesem Exil nimmt dann das befreite Volk die Überzeugung mit, daß auch in Zukunft, selbst wenn seine starken Stützen wieder ins Schwanken geraten sollten, sein Bestand durchaus nicht gefährdet ist, weil der Fels, auf dem es ruht, der ewige Gottesbund, nicht erschüttert und nicht aufgelöst werden kann.

6. Jes 55, 10. 11: כי כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים ושמה לא ישוב כי אם הרוה את הארץ וכו׳ כן יהיה דברי אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם כי אם עשה את אשר חפצתי והצליח אשר שלחתיו. Denn wie der Regen und der Schnee vom Himmel herabkommt und dorthin nicht zurückkehrt, es sei denn, daß er die Erde tränkt und sie befeuchtet usw., so wird mein Wort sein, das aus meinem Munde kommt, es wird nicht leer zu mir zurückkommen, es sei denn, daß es getan, was ich gewollt und glücklich vollendet, wozu ich es gesendet. — Wir haben von dem Gottesworte noch lange nicht die rechte Vorstellung, wenn wir ihm bloß die befruchtende Kraft des Regens beilegen, denn, so sagt Jesaia, wir erkennen das eigentliche Wesen des Gotteswortes erst dann, wenn wir es wie den Regen als einen Gottesboten betrachten, der seine Sendung vollbringt. Was die Boten Gottes von jenen der Menschen unterscheidet, ist die über jeden Zweifel hinausgehobene Gewißheit, daß sie den ihnen erteilten Auftrag ausführen. Bei Menschenboten kann es vorkommen, daß sie ihre Mission in die Hände des Auftraggebers zurücklegen, oder, wie Jesaias sich ausdrückt, leer, unverrichteter Sache zurückkehren. Bei den Gottesboten ist das

ganz und gar ausgeschlossen, sie lösen ihre Aufgabe, wie jede Naturkraft, mit Naturnotwendigkeit. Die Kenntnis dieses Unterschiedes zwischen Gottes- und Menschenboten setzt der Prophet bei seinen Hörern ohne weiteres voraus; deshalb kann das Gleichnis, mit welchem er das Wesen des Gotteswortes durchleuchtet, ein Enthymem bleiben. Jesaia sagt bloß, daß Regen und Schnee (M) nicht leer in den Himmel zurückkehren, oder, was dasselbe ist, daß sie ihre Bestimmung erfüllen müssen (P). Die Ursache dieses Müssens (a) gibt er nicht an; das kausale Verhältnis zwischen dem Regen und Schnee auf der einen und dem Wachstum der Erde auf der andern Seite ist viel zu offenkundig, als daß er darüber auch nur ein Wort zu verlieren brauchte. Regen und Schnee (M) können nicht umhin, weil sie von Gott gesendete Boten sind (a), den ihnen erteilten Auftrag auszuführen (P). Das Gotteswort (S) gleicht darin, daß es ein Bote Gottes ist (a) dem Regen und Schnee (M); ergo ist S P, oder mit Worten ausgedrückt, das Gotteswort muß vollenden, wozu es bestimmt ist. Auf dieses ebenso schöne wie wahre Gleichnis konnte nie und nimmer ein Dichter, sondern nur ein Prophet kommen, nur ein Mann, der nicht aus eigenem Antrieb, sondern weil er ein Bote Gottes war, sehr oft wider seinen Willen zum Volke gehen und reden mußte. Und doch hat Jesaia hier unter dem Worte, das aus Gottes Mund kam, nicht jede Prophetenrede, und was gar nicht erst gesagt zu werden brauchte, noch viel weniger einen hypostasierten Logos, sondern, wie das folgende Kapitel unwiderleglich beweist, einzig und allein das geoffenbarte Sittengesetz und das die Schöpfungsidee verkörpernde Sabbathgebot verstanden. Das vom Himmel stammende Sittengesetz ist der Gottesbote, welcher seine Sendung vollenden muß und vollenden wird. Und dazu ist es nötig, daß Israel der Träger dieses Gotteswortes, zunächst aus dem Exil in seine alte Heimat zurückkehre, um daselbst durch die gewissenhafte Betätigung des Sittengesetzes die Bestimmung des Gotteswortes zu fördern und vollenden zu helfen.

7. Jes 65, 8: כה אמר ה׳ כאשר ימצא התירוש באשכול ואמר אל תשחיתהו כי ברכה בו כן אעשה למען עבדי לבלתי השחית הכל. So spricht der Ewige: Wie in der Traube sich Most findet und man von ihr sagt, verdirb sie nicht, denn es ist Segen darin, so werde ich um meiner Knechte[1] willen tun, nicht alles zu verderben. — Seitdem der Patriarch

[1] Die Septuaginta, welche עבדי in der Einzahl liest, hat das Gleichnis nicht erfaßt und dann den ganzen Vers mißverstanden.

für die Sünder in Sodom gebetet hat, wissen wir, daß die Verdienste der kleinsten Minderheit einer noch so großen Mehrheit zustatten kommen können. Was Jesaia hier seinen Zuhörern mitteilt, ist demnach eine alte, oft wiederholte Wahrheit, dafür aber ist die Form, in welche er diese Wahrheit einkleidet, nicht allein neu, sondern auch tiefergreifend. Das Gleichnis von der Traube ist eben dazu bestimmt, das Volk aufzurütteln. Nicht von dem einst hochgepriesenen Weinberg[1], auch nicht von einzelnen Weinstöcken desselben kann mehr gesprochen werden. Die Zeiten, da die Redner sich des Weinstockes[2] oder gar des Weinberges als Gleichnisses bedienten, um den von Israel ausströmenden Segen zu schildern, sind längst vorüber. Die Frommen und Gerechten, um derentwillen Gott die Anderen verschonen will, sind keine Weinstöcke im Weinberg und auch keine Trauben am Weinstock, sondern bloß vereinzelte Beeren an der Traube. So weit hat da die Verderbnis um sich gegriffen, daß von dem ganzen kostbaren Weinberg nur noch einige Beeren sich erhalten haben. Es ist höchst charakteristisch, daß Jesaia so allgemein vom Most in der Traube redet und den Ausdruck ענבים mit solcher Ängstlichkeit vermeidet, daß er den Grund der für die Traube geforderten Schonung ausdrücklich hervorheben muß. Die Traube (M) ist wegen ihres Most oder Segen verheißenden Teiles (a) gegen Vernichtung geschützt (P). Daß der Überrest Israels (S) durch die Knechte Gottes (a) der Traube (M) und die Knechte Gottes den mostspendenden Beeren gleichen, mag Jesaia nicht aussprechen. Er begnügt sich mit dem Enthymem: die Gesamtheit (S) wird durch die Knechte Gottes (a) vor gänzlichem Untergang bewahrt (P). Er konnte sich mit aller Bestimmtheit darauf verlassen, daß seine Zuhörer, ohne das Enthymem in einen vollständigen Analogieschluß aufzulösen, sich sagen werden: es sind nur noch vereinzelte Beeren, die uns als Traube am Stock erhalten.

8. Jes 66, 22: כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים לפני נאום ה׳ כן יעמוד זרעכם ושמכם. Denn wie der neue Himmel und die neue Erde, die ich schaffe, vor mir fortbestehen, spricht der Ewige, so wird fortbestehen Euer Samen und Euer Namen. — Es ist ein unsere Propheten besonders auszeichnender Zug, daß sie bei aller Hingebung für die Angelegenheiten ihres Volkes den Blick doch auch zugleich auf das Weltganze gerichtet halten. Dieser Zug ist

[1] Vgl. Jes 5, 1. 3. 4. 7 und ibid. 27, 2.
[2] Vgl. Hosea 10, 1 und 14, 8; Jer 2, 21; Ez 17, 8.

wohl in ihrem Universalismus tiefbegründet, aber ebenso durch das eigene Volksinteresse bedingt. Wenn Jesaia von einem neuen Himmel und einer neuen Erde redet, so versteht er nichts anderes darunter als eine welthistorische Neugestaltung der staatlichen Verhältnisse in den Hauptreichen der Erde. Mit dieser Neugestaltung bringt er die Erlösung Israels aus dem babylonischen Exil in einen kausalen Zusammenhang. Ihm gilt diese Erlösung als die unausbleibliche Folge der bevorstehenden Umwälzung in Babylon. Kann es da überraschen, wenn der Prophet die alte Verheißung, Israel werde bestehen solange der Himmel über der Erde sein wird, nicht bloß erneut, sondern gleichsam als eine logische Wahrheit demonstriert? Oder muß es etwa nicht in die Augen springen, daß zu einer Zeit da große Völker in ihren Heimatländern aufgerieben werden, ein exiliertes Volk in seine alte Heimat zurückkehrt? Fast hat es den Anschein, als wäre für Israel, das auf fremdem Boden zu einem Volke geworden, der vorübergehende Aufenthalt in einem fremden Lande eine unerläßliche Existenzbedingung. Mit den Exulanten kehrt ein unter fremdem Himmelsstrich neu verjüngtes Geschlecht nach Palästina zurück, ein Geschlecht, das von der Gewißheit erfüllt sein muß, das kleine Völkchen Israel werde, weil es eine ‚Schöpfung'[1] Gottes ist, alle andern Völker überdauern. Der neue Himmel und die neue Erde, die Gott gemacht, werden, sich immer wieder aufs neue verjüngend, fortbestehen. Wenn auch die welthistorischen Ereignisse die alten Staatengebilde auflösen und die Erdenbewohner durcheinanderrütteln, die leiblichen Nachkommen der untergehenden Nationen sterben ja doch nicht ganz aus. Die Frage ist nur, ob diese Nachkommen den alten Namen behalten werden, oder einen neuen, fremden annehmen. Babylon wird als Land nicht zerstört werden, doch seine Bewohner werden demnächst Perser heißen. Der neue Himmel und die neue Erde (M) müssen, weil sie eine Schöpfung Gottes sind (a), ewig bestehen (P). Ob alt oder neu, Himmel und Erde behalten ihre Namen, „so wird fortbestehen Euer Samen und Euer Namen". Das sich stets verjüngende Israel wird den alten Namen haben[2]. S ist P. Das ist wieder ein Enthymem; denn, daß S in a gleich M ist, daß Israel als Schöpfung Gottes gelten muß, ist so selbstverständlich, daß Jesaia es nicht erst zu sagen braucht.

---

[1] Vgl. Jesaia 43, 21.

[2] Jerem 31, 36; 33, 26 זרע יעקב, זרע ישראל.

9. Jer 13, 11: כי כאשר ידבק האזור אל מתני איש כן הדבקתי אלי את כל בית ישראל ואת כל בית יהודה. Denn wie der Gürtel eng anliegt an des Mannes Hüften, so hatte ich mir das ganze Haus Israel und das ganze Haus Juda eng verbunden. — Auf symbolische Weise soll dem Volke die immer näherkommende Katastrophe angekündigt werden. Auf Gottes Geheiß hatte sich Jeremia einen linnenen Gürtel gekauft; doch kaum hatte er ihn zu tragen angefangen, erhielt er auch schon den Befehl, an den Euphrat zu gehen, um den Gürtel daselbst in einer Felsennische zu verbergen. Nach langer Zeit gräbt der Prophet den Gürtel aus, und siehe da, er ist zerschlissen und völlig unbrauchbar. Ob nun Jeremia dem Volke den fadenscheinigen Gürtel gezeigt, oder bloß dessen Geschichte ihm erzählt hat, kommt auf eins heraus; denn in dem einen Falle hat es seine Vergangenheit und Zukunft in konkreter Form, im anderen in bildlicher Darstellung vor sich gesehen. Der Gürtel hat weit, weit länger in der Felsennische gelegen, als er vom Propheten getragen wurde. Dort war er dem zermürbenden Einflusse der Feuchtigkeit ausgesetzt und ist dadurch völlig unbrauchbar geworden. Gottes Absicht war, Israel zu seinem Bundesvolke, oder was dasselbe ist, zu seinem Preis und Ruhm zu machen. Das hätte Israel nur im engsten und innigsten Anschluß an Gott, gleichsam als Gürtel Gottes werden und bleiben können. Indes war diese enge Verbindung von nur kurzer Dauer. Israel ließ sich nicht lange von seinem Gott als Gürtel tragen. Wo nun dieser ehemalige Gottesgürtel während der langen, langen Zeit des Abfalls gelegen, welchen zersetzenden und auflösenden Einflüssen er ausgesetzt gewesen, das dem Volke zu sagen, hielt Jeremia für überflüssig. Er konnte sich getrost auf das enthymematische Schließen seines Stammes verlassen; er wußte, daß seine Zuhörer das tertium comparationis von selbst herausfinden und sagen werden: wie die zerstörende Feuchtigkeit den Gürtel, so hat der mit Unsittlichkeit gepaarte Götzendienst uns zermürbt und zersetzt.

10. Jer 42, 18: כי כה אמר ה׳ צבאות אלהי ישראל כאשר נתך אפי וחמתי על ישבי ירושלם כן תתך חמתי עליכם בבאכם מצרים. Denn also spricht der Gott der Heerscharen, der Gott Israels, wie mein Zorn und Grimm ausgegossen wurde über die Bewohner Jerusalems, so wird sich mein Grimm über euch ergießen, wenn Ihr nach Ägypten gehet. — Das ist allerdings ein Vergleich und kein Gleichnis, aber ein Vergleich, der an Lichtkraft alle Gleichnisse der Welt aufwiegt. Jeremia führt dem Volke kein Schreckbild vor die Seele, sondern stellt ihm den Schrecken in seiner ganzen Leibhaftigkeit vor Augen, um es

von einem verhängnisvollen Schritt zurückzuhalten. Wir müssen nur die Situation genau kennen. Palästina hat keine Hauptstadt; der Salomonische Tempel liegt in Trümmern; es gibt keinen König und auch keinen Statthalter mehr. Schon vor Monaten ist über Jerusalem die Katastrophe hereingebrochen. Trotzdem ist das Volk noch immer nicht zur Besinnung gekommen; im Gegenteil, der harte Schlag scheint es noch mehr betäubt zu haben. Die Streitigkeiten dauern fort, und das Blutbad in Mizpah erfüllt die spärlichen Volksreste mit solcher Todesangst, daß sie nur noch in dem Lande, wo ihre Ahnen einst Sklaven gewesen, den letzten Rettungsanker erblicken. Zum Scheine freilich unterbrechen sie die fluchtartige Auswanderung und kommen zu Jeremia mit der Bitte, er möge sich an den Himmel wenden und einen Gottesspruch für sie erflehen, dem sie sich bedingungslos unterwerfen wollen. Zehn volle Tage ringt der Prophet mit sich im Gebet; er hat die Gewißheit, daß sie ganz bestimmt auf einen die Auswanderung nach Ägypten billigenden Gottesspruch rechnen und keinem andern sich unterwerfen würden. Es gehört nicht wenig Mut dazu, einen Rasenden zur Besinnung bringen zu wollen, aber auch viel Besonnenheit, um dabei das rechte Mittel anzuwenden. Nun, Jeremia bringt nicht allein den nötigen Mut auf, sondern ist auch besonnen genug, zum wirksamsten Mittel zu greifen. Er stellt dem Volke, das mit dem Munde einen Gottesspruch verlangt und mit dem Herzen schon in Ägypten weilt, den leibhaftigen Schrecken in der Gestalt des aus tausend Ruinen rauchenden Jerusalem vor die Augen, um es zu sich selbst zurückzurufen. Es ist die letzte Rede, die Jeremia auf dem blutgetränkten Boden Palästinas hält, und diese Rede gipfelt in dem Satze, daß Gottes Grimm über die Auswanderer in Ägypten sich genau so ergießen werde, wie er sich über die Bewohner Jerusalems ergossen. Und wie er sich über Jerusalem ergossen, das sehen sie, ob sie wollen oder nicht. Auch wenn sie die Augen schließen, umgibt sie der Feuerschein der brennenden Hauptstadt; auch wenn sie ihre Ohren verstopfen, hören sie das Prasseln der zum Himmel emporzüngelnden Flammen; auch wenn sie davonlaufen, folgt ihnen das Wehgeschrei der unzähligen Verwundeten. Sie sehen die Tausende und Tausende der in den Straßen Jerusalems liegenden Leichen und hören das letzte שמע, mit welchem Zehntausende ihr qualvolles Leben aushauchen. Und das alles soll sich in Ägypten wiederholen! Gewiß, denn die Sünde, welche sie mit der geplanten Auswanderung zu begehen im Begriffe sind, wiegt all die Sünden auf, welche den Fall Jerusalems

heraufbeschworen. Das sagt ihnen zwar der Prophet nicht ausdrücklich; seine Rede enthält nur die zwei Sätze: Die Bewohner Jerusalems (M) haben durch ihre Sünden (a) den Zorn Gottes über sich heraufbeschworen (P). Die Auswanderer nach Ägypten (S) werden ebenso den Gotteszorn über sich heraufbeschwören (P). Aber er konnte es seinen Zuhörern ruhig überlassen, daß sie selber zu dem Ober- und Schlußsatz den Untersatz hinzufügen und sich noch im letzten Augenblick sagen werden: Die Auswanderer nach Ägypten (S) gleichen durch ihre Sünde (a) den Bewohnern Jerusalems (M). Armer Jeremia! Du glaubtest das Denken deines Volkes beeinflussen, du glaubtest die Revolution mit der Logik beschwören zu können und mußtest am Ende deines an Enttäuschungen überreichen Lebens dich davon überzeugen, daß die Logik der Tatsachen stärker ist als die Logik des gesunden Menschenverstandes.

11. Ezech 15, 6: לכן כה אמר ה' אלהים כאשר עץ הגפן בעץ היער אשר נתתיו לאש לאכלה כן נתתי את יושבי ירושלים. Darum spricht Gott der Ewige also: Wie das Holz des Weinstockes unter dem Holz des Waldes, das ich dem Feuer zur Speise bestimmt habe, so mache ich die Bewohner Jerusalems. — Dieser Ausspruch soll die Erklärung der Parabel sein, die Ezechiel soeben dem Volke vorgetragen. Gott, so erzählt der Prophet, habe ihm die Frage vorgelegt, wozu denn das Rebholz sich eigne. Jedes andere Holz des Waldes eignet sich zu den verschiedensten Zwecken, zu künstlerischen und gewerblichen Gegenständen, zu Baumaterial wie zu Hausgeräten; nur das Holz des abgestorbenen Weinstockes taugt rein zu nichts; nicht einmal ein Pflock kann aus ihm gemacht werden, zumal wenn es an seinen beiden Enden und in der Mitte vom Feuer versengt wurde. Auf diese Frage bleibt Ezechiel die Antwort schuldig, und darum sagt ihm Gott, daß die Parabel das Verdammungsurteil über die Bewohner Jerusalems enthalte. Der Weinstock bedarf der festen Stützen, an denen seine Reben sich emporranken; eine solche Stütze sollte Israel an seinem Gotte haben; doch es verschmähte diese Stütze; es verkannte seine innerste Natur, wollte es den Bäumen des Waldes gleichtun, und die Folge war, daß der Weinstock zu welken und zu verdorren begann; und als er dann mit seinen beiden Enden ins Feuer kam, da zeigte sich, daß auch sein innerer Teil versengt wurde. Doch daß Israel durch seine Untreue gegen Gott dem abgestorbenen Rebholz gleich geworden, das dem Volke auseinander zu setzen, ist ganz überflüssig. Die Parabel besagt bloß: Das abgestorbene Rebholz (M), das zu nichts mehr taugt (a), ist dem Feuer verfallen (P).

Und die Moral dieser Parabel lautet: Israel (S) ist gleichfalls nur noch für das Feuer etwas wert (P). Der Untersatz S in a gleich M liegt in dem Enthymem keineswegs so fest eingeschlossen, daß ihn nicht jeder mit Leichtigkeit herausschälen könnte.[1]

12. Amos 3, 12: כה אמר ה׳ כאשר יציל הרעה מפי הארי שתי כרעים או בדל אוזן כן ינצלו ב״י היושבים בשמרון בפאת מטה ובדמשק ערש. So spricht der Ewige: Wie der Hirt aus des Löwen Rachen zwei Schienbeine oder ein Ohrläppchen rettet, so sollen sich retten die Söhne Israels, die in Peath Mittah und in Damask Eres wohnen. — Ich freue mich ganz besonders gerade bei diesem Verse, der nach wie vor eine crux interpretum ist, nicht bloß die von mir für den hermeneutischen Analogieschluß aufgestellte Formel anwenden, sondern auch auf die unerläßliche Notwendigkeit dieser Anwendung hinweisen zu können. Sowohl unsre alten Kommentatoren als auch die modernen Exegeten tappen im Dunkeln und wissen nicht ein und aus. Das Propheten-Targum z. St. ist keine Übersetzung, sondern genau so wie Seder olam cap. 22 eine midraschische Erklärung. Raschi, der feinfühlige und taktvolle Kommentator, der das Targum historisch zu fundieren sucht, bemerkt in seiner Intuition ב״י מתי מעט. Abraham ibn Esra und David Kimchi behaupten mit vollem Ernst, daß die in der Sophaecke und auf einem Prachtbett sitzen Kranke seien, die an dem Kampfe teilzunehmen verhindert sind, ohne zu bedenken, daß wirklich kranke Männer nicht sitzen können, sondern liegen müssen, wenn sie nicht in den Krieg gehen sollen. Die Neueren machen sich die Sache bequem, indem sie von einer unheilbaren Textverderbnis reden, so daß einige unter ihnen den zweiten Halbvers ganz unübersetzt lassen, andere wieder nach ב״י einen Punkt setzen und den Halbvers mit dem folgenden v. 13 verbinden. Endlich glauben manche die Worte בדמשק ערש elliptisch auffassen zu können, als stände היושבים בשמרון בפאת מטה ובדמשק בפאת ערש. Diese Neuen übersehen jedoch ein sehr wichtiges Moment, daß näm-

[1] Interessant ist, daß die Erklärung der Parabel als Analogieschluß unmittelbar auf einen Qol wachomer folgt. In Ber. rab. 92, 7, wo die zehn קלים וחומרין der Thorah in einer Baraitha des R. Ismael aufgezählt werden, heißt es an zehnter Stelle הנה בהיותו תמים לא יעשה למלאכה ק״ו אף כי אש אכלתהו ויחר. Mag immerhin dieser zehnte ק״ו von der Hand des R. Kalonymos aus Rom herrühren (vgl. m. herm. Syllogismus p. 83), mag er auch nicht zu jenen gehören, welche die Konklusionsformel הן haben, daß jedoch Ezech 15, 5 mit zu den einigen dreißig Schlüssen a minori ad majus in der Bibel gezählt werden kann, wird doch niemand bestreiten wollen.

lich bei ihrer Auffassung Amos sich selber insofern untreu wird, als er gerade diejenigen vom Feinde verschont bleiben läßt, deren Verweichlichung und Üppigkeit er doch strengstens tadeln muß. (Vgl. 6, 4.) Da gibt es nach meinem unmaßgeblichen Dafürhalten nur ein einziges Mittel, aller Schwierigkeiten Herr zu werden, und das ist die volle Durchleuchtung des Hauptbildes mittelst des Gegenbildes, oder, was auf dasselbe herauskommt, die Auflösung des Gleichnisses in einen Analogieschluß. Die zwei Schienbeinchen und das Ohrläppchen (M) bleiben nur deshalb, weil der Löwe sie zu verschlucken unter seiner Würde hält (a), als das Verächtlichste der Beute auf dem Raubplatz zurück (P). Das ist der Kern des Gleichnisses; wenn Amos von einer Rettung durch die Hirten redet, so will er mit ausnehmend feiner Ironie sagen, daß der Hirte, dessen Überwachung die Herde anvertraut war und der eben darum für jedes verlorene Stück Schadenersatz leisten muß, sich selber vor der Verurteilung zu retten sucht, indem er den Beweis für den Überfall von einem Löwen zu erbringen sich bemüht.[1] An einen Kampf des Hirten mit dem Löwen, wie ihn einst David bestanden[2], denkt Amos nicht im Traum; das wäre auch kein erfolgreicher Kampf, bei dem der Mensch seine eigenen Knochen riskiert, um dem Rachen des Löwen ein Ohrläppchen zu entreißen. Nein, nein, der Hirte hat sich verkrochen und dem Löwen die Beute überlassen; er wartet in seinem Versteck ungeduldig den Augenblick ab, da er die Beweise seiner Unschuld auf dem Felde wird zusammenlesen können. Und genau so, meint Amos, wird es sich mit dem Überfall Samarias durch die Assyrer verhalten. An einen wirklichen Kampf ist nicht zu denken; dazu ist auch Samaria viel zu schwach. Der Prophet hat alle Nachbarvölker aufgefordert, auf den Bergen Samariens Zeugen des Strafgerichtes zu sein, welches Gott über die durch Raub und Betrug reich gewordene Hauptstadt[3] hält. Ihre Paläste, die mit geraubten Schätzen gefüllt sind, sollen geplündert und die ganze Hauptstadt zur Beute des Löwen werden. Die ganze? Nein, die Teile,

[1] Vgl. Ex 22, 12 אם טרף יטרף יביאהו עד הטרפה לא ישלם und dazu die Mechilta Mischpatim Kap. 16, BK 11a und NACHMANIs Pentateuch-Kommentar z. St.

[2] Vgl. 1 Sam 17, 34—36.

[3] Es kann ja unmöglich, wenn die Zahl der vom Assyrer Verschonten nur eine kleine sein wird, von den Bewohnern des Reiches gesprochen werden. Und können wir nicht umhin, פאת מטה ודמשק ערש als Eigennamen zu betrachten, so kann es sich erst recht nicht um das Reich, sondern um die Stadt Samaria handeln.

die paar Stadtviertel, wo die Reichen zu wohnen verschmähen, diese zu plündern, wird auch der Assyrer unter seiner Würde halten. Oder mit anderen Worten: Diese wenigen Stadtbezirke (S) gleichen den Schienbeinchen darin, daß sie dem Assyrer verächtlich erscheinen (a), ergo werden sie von ihm nicht verschluckt werden (S ist P). Mithin haben wir es nicht mit verweichlichten Personen zu tun, die auf seidenem Pfühl sitzen, sondern mit Männern, die in den tiefergelegenen, muldenartigen Stadtteilen wohnen. Diese Stadtteile lagen in den Mulden, welche Samaria auf allen Seiten, mit Ausnahme der nordöstlichen, von den umliegenden Bergen trennten. Da Omri 1 K 16, 24 die neue Residenzstadt auf dem ganzen Berg erbaute, so konnte eine Ausdehnung derselben nur auf den niedriger gelegenen Punkten sich vollziehen. Ganz besonders müssen es zwei muldenartige Täler gewesen sein, die zur Zeit Jerobeams II. von einer wenig bemittelten Volksklasse bewohnt waren, und daß das größere Tal den Namen Damaskusbett erhielt, kann niemanden überraschen, der da weiß, daß dieser König Damaskus dem Reiche Judäa zurückerobert hat (2 K 14, 28). Die geschichtlichen Tatsachen und die topographischen Verhältnisse berechtigen sicherlich zu der Annahme, daß פאת מטה und דמשק ערש nomina propria sind; und als solche faßt sie, teilweise wenigstens, die Septuaginta auf[1]. Mag man auch gegen die Lesarten der LXX im allgemeinen noch so viele Einwände erheben; dort wo sie zu einem bessern Verständnis des massoretischen Textes eine Handhabe bietet, darf man sie gewiß nicht unbenutzt auf der Seite liegen lassen, wie es hier von den modernen Exegeten geschieht.

Bei diesen zwölf Nummern kann ich es füglich bewenden lassen, und verweise nur noch auf Jeremia 31, 27; 32, 42; 33, 20—22 und Zach 8, 13—15, wo wir der Vergleichungsformel כאשר . . . . כן begegnen. Selbstverständlich gibt es in der heiligen Schrift sehr viele Vergleiche und auch nicht wenige Gleichnisse ohne die genannte

---

[1] Sie liest . . . . *οὕτως ἐκσπασθήσονται οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ οἱ κατοικοῦντες ἐν Σαμαρείᾳ κατέναντι τῆς φυλῆς, καὶ ἐν Δαμασκῷ ἱερεῖς.* Sie transkribiert ערש in *ἱερεῖς*! Vgl. jedoch die Hexapla, die auch *κλίνη* u. *κράββατος* liest. Dem entsprechend hat auch die Vulgata sic eruentur filii Israel, qui habitant in Samaria in angelo lecti et in panno Damasceno strati (et in Damasci grabato). Gewiß sollte man nach wie vor בערש דמשק anstatt בדמשק ערש erwarten, aber es scheint dies doch immerhin, wie דמשק אליעזר Gen 15, 2 deutlich zeigt, kein ganz vereinzelter Sprachgebrauch gewesen zu sein. Vgl. hierzu meinen Aufsatz in „Freie Jüdische Lehrerstimme“ Nr. 1.

Formel. Zu letzteren gehören ganz besonders Ps 127, 4. Spr. Sal. 6, 27—29; 10, 26; 24, 13. 14; 25, 4. 5. Mir war es vor allem darum zu tun, für den hermeneutischen Analogieschluß einen Anschluß an die Bibel zu finden. Dieser Anschluß hat sich nun viel enger und inniger als beim Qol wachomer erwiesen, denn die talmudische Vergleichungsformel כשם . . . כך deckt sich vollständig mit dem biblischen כאשר . . . . כן. Ist nun letztere, wie ich gezeigt habe, keine bloße Vergleichungs-, sondern eine wirkliche Konklusionsformel, dann ist die Kette der Entwicklung beim hermeneutischen Analogieschluß genau so wie beim Qol wachomer lückenlos geschlossen, und man ist vollauf zu der Behauptung berechtigt: Alle logischen Denkoperationen des Talmuds, der Syllogismus, der Analogieschluß, und da dieser bloß eine Vorstufe der hermeneutischen Induktion bildet, auch der Induktionsschluß, alle haben sich aus der Bibel herausentwickelt.

Zur demotischen und griechischen Papyrusurkunde.

Von LUDWIG BLAU-Budapest.

Gleich nach dem Erscheinen der Papyri von Assuan[1] habe ich in einer Arbeit, in welcher ich diesen überraschenden Fund beleuchtete, unter anderem auch nachgewiesen, daß diese Privaturkunden aus dem 5. vorchr. Jahrhundert nach Form und Inhalt in wesentlichen Punkten in den rabbinischen Urkunden bis auf den heutigen Tag weiterleben.[2] Ich will nun hier zu beweisen versuchen, daß die jüdisch-aramäische Papyrusurkunde der national-ägyptischen gleicht und daß wesentliche Punkte beider Urkunden sich in der griechischen Papyrusurkunde wiederfinden. Das Quellenmaterial zu meiner Untersuchung entnehme ich ausschließlich dem lehrreichen Werke „Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde", das L. MITTEIS und H. WILCKEN soeben herausgegeben haben (Leipzig 1912).

Diese vorzügliche Einführung in die Papyrologie, welche „die bisherigen Ergebnisse der Papyrusforschung zusammenfaßt", ermöglicht es auch dem Außenstehenden, sich an der Lösung der neuen Aufgaben, welche die Papyrologie der Wissenschaft stellt, zu beteiligen. Das neue Material soll nämlich, wie WILCKEN (I, p. XV) bemerkt, nicht zugunsten einer selbständigen Papyruswissenschaft isoliert werden. „Vielmehr ist die Hauptaufgabe der Papyrusforschung darin zu sehen, daß sie auf der soliden Basis eines gemeinsamen Unterbaues die neuen Materialien in die verschiedenen historisch arbeitenden Wissenschaften hinüberleitet, um die neuen Einzeltatsachen wieder in die großen Zu-

[1] A. H. SAYCE and A. E. COWLEY, Aramaic Papyri discovered at Assuan, London 1906.

[2] Die Papyri von Assuan und Elephantine (ungarisch), Budapest 1908 (S. A. aus: „Ungarisch-jüdische Revue" Jahrg. 1907—1908).

sammenhänge zu bringen, aus denen sie einst hervorgegangen sind".

Ich will nun einen Zusammenhang aufzeigen, der nicht auf der Heerstraße der Papyrologie liegt, indem ich neben den schon erwähnten aramäischen Papyri die Bibel und den Talmud, sowie die rabbinischen Urkunden des Mittelalters zur Vergleichung heranziehe. Palästina hängt geographisch eng mit Ägypten zusammen und wurde von demselben seit dem grauen Altertum sowohl politisch als auch kulturell gewaltig beeinflußt. Die enge Verbindung der beiden Länder hat bei allen Wechselfällen der politischen Geschichte kulturell zu keiner Zeit eine dauernde Unterbrechung erlitten. Es ist somit von vornherein wahrscheinlich, daß das Rechtsleben des jüdischen Volkes von ägyptischer Seite einen Einschlag erhalten hat. Doch will ich keine a priori-Schlüsse machen, sondern bloß die Möglichkeit eines Einflusses betont haben.

Das gedachte Werk von MITTEIS und WILCKEN, dem ich, wie schon erwähnt, das Quellenmaterial entnehme, zerfällt in zwei Teile, in einen historischen und einen juristischen Teil, und jeder Teil in zwei Hälften, von denen die erste die „Grundzüge" und die zweite die „Chrestomathie" enthält. Jeder Teil besteht aus zwei besonders paginierten Bänden, ich werde also den von mir benützten juristischen Teil, den L. MITTEIS verfaßt hat, einfach mit der Seitenzahl zitieren und die Chrestomathie durch Hinzufügung eines 2 von den Grundzügen unterscheiden.

I.

Bevor ich in die Untersuchung eintrete, setze ich die zum Verständnis der Urkunden nötigen Definitionen von MITTEIS her.

„Ihrer Stilisierung nach werden die Urkunden eingeteilt in objektive und subjektive, je nachdem über den beurkundeten Hergang vom Standpunkte eines unparteiischen Beobachters in der dritten Person referiert wird (z. B. *ὁμολογεῖ ὁ δεῖνα*) oder die Parteien selbst, in der ersten Person redend, die Urkunde redigieren (z. B. *ὁμολογῶ*)" (S. 49).

„Eine andere Einteilung ist die in öffentliche und private Urkunden. Erstere werden von einem öffentlichen Funktionär errichtet, letztere ohne Zuziehung eines solchen" (50).

Die demotische Urkunde wurde von einem Priester oder von einem privaten Urkundenverfasser aufgesetzt. „Außerdem werden Zeugen — und zwar bei Immobiliar-Verkaufsurkunden (einschließlich

der Hypothezierungen) meist in der Zahl von 16 — zugezogen; doch kommen auch geringere Zahlen vor. Die Stilisierung beginnt in objektiver Form: ‚Es spricht N. N.'; sodann wird die Parteierklärung in direkter Rede und in der ersten Person formuliert; außerdem oft durch Eides- und Verwünschungsformeln (letztere gegen die Zuwiderhandelnden) unter den Schutz der Götter gestellt. Das Datum steht bei dieser, wie überhaupt bei fast allen Objektivurkunden, an der Spitze des Kontextes. Die Urkunde wird ganz vom μονογράφος geschrieben; die Parteien und Zeugen setzen keine Unterschrift bei, wohl aber werden ihre Namen, da Zeugen wie Parteien die Urkunde von außen versiegeln, den Siegeln hinzugefügt" (53).

Das Schema ist demnach 1. Datum, 2. Kontext, 3. Versicherung durch Eid und Verwünschung, 4. Der Schreiber ist ein Notar, 5. Parteien unterschreiben nicht, 6. Zeugen versiegeln.

Alldies gilt mit geringen Modifikationen auch von der aramäischen Urkunde. Sie unterscheidet sich von der demotischen bloß in zwei Punkten. In Punkt 3 insofern, als sie die Versicherung für das Einhalten des Vertrages nicht durch Eid und Verwünschung, sondern durch eine Konventionalstrafe festlegt, und in Punkt 6 insofern, als die Zeugen nicht ihr Siegel, sondern ihre Unterschrift auf die Urkunde setzen. Die Ägypter waren nämlich in der Regel nicht schreibkundig. Zur Bekräftigung meiner Behauptung setze ich den Hauptinhalt des Papyrus B hierher.

„Am 18. Kislev . . . des 21. Regierungsjahres des Xerxes . . . sprach Dargeman, Sohn des Charschin . . . zu Machseja, Sohn des Jedonja . . . wie folgt: Du hast mir einen Eid geleistet über mein Grundstück, um dessentwillen ich gegen dich Klage erhoben habe . . . du hast mir geschworen bei dem Gott Jahu und mein Herz ist befriedigt. Ich soll kein Recht haben wegen dieses Grundstückes gegen dich klagbar zu werden. Sollte dies jemand in meinem Namen tun, zahle ich 20 Kebes und dieses Grundstück bleibt dein Eigentum und du bist fern von jedem Prozesse wegen dieses Feldes. Diese Urkunde hat geschrieben Ethan bar Abba in der Festung Syene auf das Geheiß des Dargeman. Folgen die eigenen Unterschriften von acht Zeugen."

Dieselbe Form haben sämtliche aramäischen Urkunden von Assuan und Elephantine, nur fehlt in manchen die Konventionalstrafe und die Zahl der Zeugen variiert. Eine genaue Vergleichung der demotischen und aramäischen Papyrusurkunden wäre eine lohnende Aufgabe für einen Ägyptologen. Welche Resultate eine solche

Arbeit zutage fördern würde, dürfte die hier folgende Analyse der national-ägyptischen Kaufurkunde zeigen, welche ich auf Grund der bei MITTEIS abgedruckten deutschen und griechischen Übersetzung vornehme. Nach einigen kurzen Bemerkungen über das national-ägyptische Recht bezeichnet MITTEIS (S. 167) als sicher folgende Grundsätze: „1. Jeder ägyptische Immobiliarverkauf setzt die Errichtung zweier Urkunden voraus, von denen die eine die ‚Urkunde für Silber', die andere die ‚Urkunde des Fernseins' genannt wird. Die Griechen nennen in offiziellen Übersetzungen solcher demotischer Kaufurkunden die erstere *πρᾶσις*, die zweite *ἀποστασίου* (sc. *συγγραφή*)."
Das Schema der beiden Urkunden lautet folgendermaßen:

Die Urkunde für Silber.

1. Du hast gegeben, mein Herz ist mit dem Geld zufrieden.	1. (Leyd. P. 3): *Ἀπηυδόκησάς με [τῆς τιμῆς].*

(Folgt in beiden die detaillierte Beschreibung des Kaufobjekts; am Schluß zusammenfassend:)

2. Ich habe es Dir gegeben, Dir gehört es.	2. (Leyd. l. 28): *ἔδωκά σοι [... σοῦ εἰσὶν οἱ τά]φοι.*

(Es folgt eine nochmalige kürzere Beschreibung des Objekts.)

3. Ich habe ihren Preis in Silber von Dir empfangen, vollständig ohne irgendeinen Rest.	3. (Leyd. 32): *[καὶ ἐ]δεξάμ[ην] παρὰ σοῦ τὴν τούτω[ν τιμὴν ἐκ πλήρους] ἄνευ παντὸς [ὑπ]ολόγου.*
4. Mein Herz ist damit zufrieden.	4. (Leyd. 33/34): *Ἀπ[ηυ]δόκησάς με.*
5.	5. *οὐ[κ ἐνκαλῶ σοι περὶ τ]ούτων.*
6. Kein Mensch der Welt, weder ich noch mein Geschlecht, soll Macht über sie haben, außer Dir von heute ab.	6. (Leyd. 34): *οὔτ' ἐγὼ [ο]ὔτ' ἄλλος ἐκ το[ῦ ἐμ]οῦ γένους κυριεύσει αὐ[τῶν ἀπὸ τῆς δε τῆς ἡμέ]ρας.*
7. Wer ihretwegen gegen Dich auftreten wird in meinem Namen oder in dem Namen irgend jemandes in der Welt, den entferne ich von Dir.	7. (Leyd. 35): *Ἐὰν δέ τίς σοι ἐπέλθῃ πε[ρὶ αὐ]τῶν ἔκ τε τοῦ ἐμοῦ ὀν[ό-ματος ἢ ἄλλου (?) ἀποσ]τήσω.*
8. Ich will sie (die Sache) Dir garantieren (wörtlich: reinigen) gegen jede Urkunde.	8. (Leyd. 36): *καὶ βεβα[ιώ]σω σοι ταῦτα [ἀπὸ] συγγραφῶν . . . .*
9—10. Dir gehört sie (sowie) die darauf bezüglichen Urkunden	9—10. (WESSELY spec. l. 7—8): *σαὶ δ' ε[ἰσ]ὶν αἱ γεγονυῖαι κατ' αὐτῶν*

und Verträge, wo immer sie auch sein mögen; jede Urkunde, welche allgemein darüber ausgefertigt worden ist, jede Urkunde, welche mir persönlich darüber ausgefertigt worden ist, und jede Urkunde, durch welche ich auf sie ein Anrecht habe.

συγγραφαὶ πᾶσαι καὶ αἱ γεγε[νη]μέ[να]ι μοι κατ᾽ αὐτῶν συγ[γ]ραφ[αὶ] πᾶσαι . . . . . καὶ [συ]ναλλάγματα πά[ν]τα ἐξ ὧν περιγείνεταί μοι δίκαιον ἁπάντ[ων]

11. Dir gehört sie samt ihrem Recht . . . .

11. . . . .

12. Den Eid und [den Beweis], welche Dir vor Gericht auferlegt werden im Namen des Rechts der obigen Urkunde, welche ich Dir ausgefertigt habe, damit ich sie (d. h. Eid und Beweis) tue (leiste).

12. (WESS., Spec. l. 11 mit Verbesserungen von SCHUBART [bei SPIEGELBERG p. 10]): ἐὰν δέ τίς σ[οι ὅ]ρκος ≀ ἐπί[δειξι]ς προ⟨σ⟩βληθῇ ὥστε συντελέ[σασθαι . . . . , π]οιήσω.

13. werde ich tun (leisten) ohne . . . . Einspruch gegen Dich.

Die Urkunde des Fernseins (ἀποστασίου).

1. Ich trete Dir ab (die Liegenschaft),

1. (WESSELY spec. tab. 13 Nr. 29 l. 3. [S. 6]): ἀφιστάμεθα (τῆς ὑπαρχούσης ἡμῖν . . . .)

(Folgt genaue Beschreibung des Objekts.)

2. über welche ich Dir im . . . Jahre des ewig lebenden Pharao eine Verkaufsquittung ausgefertigt habe.

2. (WESSELY sp. l. 9): ἀκολούθως [ᾗ] πεπ[ό]ηται σοι ὁ πρεσβύτερος ἡμῶν — [πρά]σι.

3. Dir gehört sie.

3. [Σὴ δ᾽ ἔστι].

4. Ich habe dieserhalb kein Wort der Welt an dich zu richten (d. h. kein Recht daran).

5. Noch soll irgendein Mensch der Welt es können . . . .

4. 5. (WESSELY l. 11): καὶ οὐθεὶς ἡμ[ε]ῖν καταλε[ι]πε[τ]α[ι τ]ῶι καθόλου ε[. . .]ς [λόγος ἀπὸ τῆς ἐνεστώ]σης [ἡ]μέρα[ς ἐπὶ τ]ὸν [σύ]μπαντα [χρό]νον καὶ οὐκ ἐξέσται [ἡ]μεῖν οὔτ᾽ [ἄλλῳ] οὐδενὶ ἁπλῶς [κυριεύειν αὐτῆς πλὴν σοῦ ἀπὸ τῆς ἐνεστώσης] ἡμέρα[ς] ἐπὶ τὸν ἅ[πα]ντα χρόνον.

6—7. Wer ihretwegen gegen Dich auftreten wird in meinem Namen [oder in dem Namen irgend jemandes in der Welt], den werde ich von Dir entfernen.

8. Du kannst mich mit dem Recht der Verkaufsquittung verfolgen, welche ich Dir im Jahre ... des ewig lebenden Pharao ausgestellt habe.

6. (l. 13/14): Ἐὰν [δὲ π]ατὴ[ρ ἢ] μήτηρ [ἢ ἀδελ]φὸς [ἢ ἀ]δελ[φὴ ἢ] υ[ἱὸς ἢ θυγάτηρ [ἐπέλθῃ σοι] .... ἐκστήσομεν [αὐτὸ]ν ἀπὸ σοῦ.

Eine Kaufurkunde findet sich unter den aramäischen Papyri nicht, wir können also nicht wissen, wie sie geheißen hat. Dagegen wird die „Urkunde des Fernseins" mehrmals genannt, denn ספר מרחק, die „Auflassungsurkunde", ist wörtlich übersetzt nichts anderes als die „Urkunde des Fernseins". Ausdrücklich nennt sich ספר מרחק in der Aufschrift Papyrus B, Papyrus F und Papyrus I und zweimal wird ein solches in Papyrus D (22 und 25) erwähnt. Eine „Urkunde des Fernseins" ist auch Papyrus E, wenn sie sich auch in der Aufschrift nur „Urkunde" schlechthin nennt. Wie wir weiter sehen werden, sind dem Inhalte nach auch noch andere Papyri Urkunden des Fernseins. Betrachten wir nun die demotische Kaufurkunde Zeile für Zeile.

1. „Du hast gegeben, mein Herz ist mit dem Geld zufrieden."

Charakteristisch ist hier der Ausdruck „mein Herz ist zufrieden". Derselbe ist auch in den aramäischen Papyri ein technischer Terminus. B 11 „Du hast mir geschworen und hast mein Herz zufrieden gestellt" (והיטבת לבבי); F 5 „Mein Herz ist zufrieden mit diesem Eid" (וטוב לבבי); G 5 „Dein Herz ist zufrieden"; G 15 „Ich habe es erhalten und mein Herz ist zufrieden"; H 8 „Ihr habt unser Herz zufriedengestellt über diese Güter und unser Herz ist damit zufrieden". Der fragliche Ausdruck kommt auch in den Elephantine-Papyri[1] vor, Nr. 27, Zeile 9 und Nr. 35, Zeile 7.

2. „Ich habe es dir gegeben, dir gehört es."

E 7 „Dieses Haus habe ich dir gegeben und mich davon ent-

[1] E. SACHAU, Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine, Leipzig 1911. Diese Papyri hat auch A. UNGNAD herausgegeben (Aramäische Papyrus aus Elephantine, Leipzig 1911).

fernt, es gehört dir und deinen Kindern". — J 4. 8 „Ich entferne mich von euch . . . es gehört euch für immer". — K 11 „Wir entfernen uns von dir . . . bezüglich des Sklaven Petosiri, der dir als Anteil zugefallen ist".

3—4. „Ich habe ihren Preis in Silber von dir empfangen, vollständig ohne irgendeinen Rest. Mein Herz ist damit zufrieden."

Der erste Satz findet sich in den Papyri nicht, weil bis jetzt ein Kaufschein überhaupt nicht vorliegt. Daß jedoch diese Art von Quittierung üblich war, folgt aus G 15 (oben bei Zeile 1). Bei der Zubilligung des Eides erklärt die Prozeßpartei an der schon angeführten Stelle (B 11) gleichfalls: „Du hast mir bei Jahu geschworen und mein Herz ist zufrieden bezüglich dieses Grundstückes, ich soll dich deswegen nicht belangen können".

Zeile 5 fehlt im demotischen Text, ist aber im griechischen vorhanden und lautet: „Ich soll dich dieserwegen nicht belangen können". Diese Formel kommt außer an der soeben angeführten Stelle noch vor E 8, F 7, H 11, J 10, K 8 und sonst. Es ist eine ständige Formel, die auch in anderen Wendungen ausgedrückt wird.

6. „Kein Mensch der Welt, weder ich noch mein Geschlecht soll Macht über sie haben außer dir von heute ab."

Ausführlicher ist die Eigentumsübertragung in Zeile 5 der „Urkunde des Fernseins" ausgedrückt: „Es soll keiner von uns noch irgendein anderer Macht über es haben außer dir von heute ab bis in alle Zeit" (Ewigkeit). Statt des zusammenfassenden „mein Geschlecht" heißt es in dieser zweiten Urkunde (Zeile 6) detailliert: „Vater oder Mutter, Bruder oder Schwester, Sohn oder Tochter". Alldies begegnet uns auch in den Papyrus. In der Schenkungsurkunde D spricht der Vater zu seiner Tocher, nachdem das Objekt der Schenkung genau beschrieben worden, wie folgt: „Ich habe es (das Grundstück) dir gegeben bei meinem Leben und bei meinem Tode, du sollst darüber Macht haben von heute ab bis in Ewigkeit und deine Kinder nach dir. Wem du willst, kannst du es schenken. Weder Sohn noch eine andere Tochter, Bruder und Schwester und Frau und ein anderer Mann sollen Macht haben über dieses Grundstück außer dir und deinen Kindern bis in Ewigkeit" (8—11).[1]

[1] Siehe weiter unten S. 217.

7—8. „Wer ihretwegen gegen dich auftreten wird in meinem Namen oder in dem Namen irgend jemandes in der Welt, den entferne ich von dir. Ich will sie (die Sache) dir garantieren (wörtlich: reinigen) gegen jede Urkunde."

Die Fortsetzung des soeben angeführten Papyrus lautet folgendermaßen: „Wer Prozeß oder Streit erhebt gegen dich oder deinen Sohn oder deine Tochter oder deinen Mann (Rechtsnachfolger) wegen dieses Grundstückes, welches ich dir gegeben, und gegen dich Klage führt vor einem Hauptmann oder Richter, soll dir oder deinen Kindern (ein Strafgeld von) 10 Kebes geben . . . ohne Prozeß und ohne Streit und das Haus soll dir gehören und deinen Kindern nach dir. Man soll nicht produzieren dürfen gegen dich eine neue oder alte Urkunde über dieses Grundstück, welches ich dir gegeben, um es einem anderen Menschen zu geben. Die Urkunde, die man gegen dich produziert, wird falsch sein, nicht ich habe sie geschrieben und sie soll nicht angenommen werden im Prozeß, solange diese Urkunde in deiner Hand ist[1] . . . Hier hast du die Urkunde des Fernseins, ein Stück, welche Dargeman, Sohn des Charschin, der Harazmier, mir über dieses Grundstück geschrieben hat . . . . . ich habe sie dir gegeben, du besitze sie. Wenn morgen oder übermorgen Dargeman, Sohn des Charschin, oder sein Sohn wegen dieses Hauses Klage erhebt, produziere diese Urkunde und prozessiere mit ihm."

E 11—12: „Es soll kein Mensch gegen dich eine neue oder alte Urkunde produzieren dürfen außer dieser, die ich dir geschrieben und gegeben habe. Wenn gegen dich eine Urkunde ausgeht, so habe ich sie nicht geschrieben." Nach genauer Beschreibung der Lage des Hauses durch Angabe der Grenznachbarn nach den vier Himmelsgegenden folgt zum Schluß: „Dieses Haus habe ich dir gegeben; ich entferne mich davon; es gehört dir für immer, wem du willst, gib es". Zeile 3 wird die Kaufurkunde erwähnt, welche der frühere Besitzer ausgefertigt hat, und Zeile 6 heißt es von derselben: „ich habe sie dir (der neuen Erwerberin) übergeben". In dem Heiratskontrakt Papyrus G garantiert As-Hor, der junge Ehegatte, seiner Frau Mibtachja den Genuß seines Hauses und seines sonstigen Vermögens mit den Worten: „Wer gegen Mibtachja auftreten wird, um sie zu vertreiben von dem Hause des As-Hor und

[1] Hierauf folgt mit denselben Ausdrücken die Erklärung, daß der Aussteller selber auch nicht das Recht haben soll, gegen diese Schenkung Einspruch zu erheben.

seinem Vermögen, soll ihr 10 Kebes (als Strafgeld) zahlen und diese Urkunde soll ihr beistehen im Prozesse"[1] (30—31).

Das Merkwürdigste aber ist, daß der Terminus: „ich werde reinigen" noch im 4. Jahrhundert (post) in Babylonien im Kaufbrief gang und gäbe war. In einer Diskussion wird Baba Mezia 15a die Garantieformel des Kaufbriefes zitiert, die folgendermaßen lautet: „Ich werde aufstehen und beruhigen und reinigen [vor jedem Einspruch, Raschi] und wegwischen [jeden Einspruch] von diesem Kauf usw."[2]

Zeile 9—13. Die Zusicherung der auf das Kaufobjekt bezüglichen Urkunden ist in den aramäischen Papyri durch die Übergabe derselben ersetzt, wobei ausdrücklich erklärt wird, daß jede andere Urkunde, welche sich auf dieses Rechtsgeschäft bezieht, falsch ist, solange die gegenwärtige Urkunde im Besitze der anderen Rechtspartei sich befindet. Hiermit ist kurz ausgedrückt, daß der Ausfertiger der Urkunde sich verpflichtet, „den Eid und den Beweis", welche der Partei aus diesem Rechtsgeschäft entsteht, „zu leisten ohne Einspruch".

Bei der „Urkunde des Fernseins" ist die Identität der Rechtsausdrücke der demotischen und aramäischen Urkunde geradezu in die Augen springend. Vom Titel „Urkunde des Fernseins" war schon die Rede: *ἀποστασίου (συγγραφή)* ist buchstäblich = מרחק (ספר). Die Überlassung des Objekts wird mit *ἀφιστάμεθα* ausgedrückt, wie K 11 mit ורחיקן אנחנה „wir entfernen uns". Für „Abtretung", „Auflassung" ist der aramäische Terminus רחק. F 6 „Ich entferne mich von dir von heute ab in Ewigkeit" bezüglich einer Forderung; H 15 „Er sei fern von diesen Gütern" (Mobilien). Im rabbinischen Recht heißt die Zessionsurkunde gleichfalls „Urkunde der Entfernung" שטר סלוק. „Sagt jemand zu seinem Nächsten: Ich habe kein Anrecht und keine Worte über dieses Feld; ich habe damit nichts zu tun (wörtlich: keinen Streit); meine Hände (Macht) sind davon entfernt — so hat er nichts (rechtsgültiges) gesagt"[3]. In den rabbinischen Formularsammlungen findet sich der שטר סלוק auch heute noch.[4] Während

---

[1] ויע[מר] לה דין ספרא זנה. Vielleicht ist קדם דין zu lesen = vor dem Richter.

[2] אנא אוקים ואשפי וארכי ואמריק זביני אילין.

[3] Baba Bathra 43a (cf. Kethuboth 83a): האומר לחברו דין ודברים אין לי על שדה זו ואין לי עסק בה וידי מסולקות ממנה לא אמר כלום. Der Talmud schließt die alten Termini aus, wodurch er deren Weiterbestand beim Volke verrät. דין ודברים = דין ודבב (der Papyri). מסולק = רחק.

[4] Sefer Haschetaroth ed. HALBERSTAMM S. 66: ולית לי בנויה דין ודברים ולא אפילו עסקא ומסלקנא ידי מנה.

in den fraglichen Papyri der Terminus bei Mobilien und bei einer Forderung gebraucht wird, steht er im Talmud bei Immobilien. Es ist demnach sehr zweifelhaft, ob man, wie MITTEIS (166) meint, zwischen Mobiliar- und Immobiliarkauf differenzieren muß. Doch dies nur nebenher. MITTEIS bemerkt, daß der Terminus ἀποστάσιον „vorwiegend dann angewendet wird, wenn es sich um Kontrahenten ägyptischer Nationalität handelt" (176). Hiermit würde es gut stimmen, wenn ἀποστάσιον Übersetzung eines ägyptischen Wortes wäre. Dies vermag ich nicht zu entscheiden, sicher ist aber, daß dieser Terminus dem aramäischen מרחק „Fernsein" gleicht. Beide Termini dürften Äquivalente eines ägyptischen Terminus sein.

Sehr interessant ist vom Gesichtspunkte des aramäischen Terminus, was MITTEIS (178) über den dritten griechischen Ausdruck für die Auflassung sagt. „Öfter wird der Terminus παραχώρησις, παραχωρεῖν gebraucht. Und zwar kommt dieser, im Gegensatz zu καταγράφειν, auch in den Urkunden selbst vor. Freilich nicht bloß für die Auflassung des Eigentums; er bedeutet vielmehr das ‚Weichen' (cedere) von irgendeinem Gegenstand schlechthin, kann daher auch für die Zession einer Forderung gesetzt werden und steht nicht bloß bei kaufmäßiger, sondern auch bei tausch- oder vergleichsweiser Rechtsüberlassung." Was zunächst die Bedeutung von παραχωρεῖν betrifft, so ist zu konstatieren, daß der rabbinische Ausdruck מסתליקנא gleichfalls „ich weiche" bedeutet, סלוק (שטר) steht also παραχώρησις noch näher als מרחק (ספר). Was die Sache anbelangt, ist zu bemerken, daß E eine Schenkungsurkunde ist und da heißt es auch: „Ich entferne mich davon (vom Hause), dir gehört es" (Zeile 7 und 16)[1] und daß in F bei einer vergleichsweisen Überlassung derselbe Terminus angewendet wird (Zeile 6).

Während ἀποστάσιον und καταχώρησις Äquivalente eines ägyptischen (und aramäischen) Terminus sind, ist καταγραφή (καταγράφειν) ein wirklich technischer Ausdruck der altgriechischen Rechtssprache. Hieraus folgert MITTEIS (176), daß „es wohl nur durch die zufälligen Verhältnisse unserer Überlieferung begründet ist, daß das Wort in seiner einschlägigen Bedeutung in der Ptolemäerzeit selten zu belegen ist". Viel näher dürfte die Annahme liegen, daß dieser Terminus gerade deshalb, weil er der griechischen und nicht der nationalägyptischen Rechtssprache angehört, selten gebraucht wurde.

Kehren wir nun zu unserer Urkunde zurück. Zeile 3. „Dir ge-

---

[1] Ebenso SACHAU Nr. 35, 4 (cf. 73 Nr. 5, 3).

hört sie“. E 7. 11. 16. „Dir gehört es“ (A 4, B 15, D 19, J 8). — Zeile 4. „Ich habe kein Wort an dich zu richten“ ist das ständige Wort der Papyri לא דין (ולא) ודבב (auch assyrisch dinu u dababu)[1] C 15, D 14, das vielfach variiert wird. דבב ist hebräisch דברים (oben 215, n. 3) und griechisch λόγος. — Zeile 5. „Noch soll irgendein Mensch es tun können“. Dies ist schon bei der ersten Urkunde besprochen worden. Auch für die Gewährleistung sind schon Parallelen beigebracht worden. Hier sei nur noch bemerkt, daß statt des allgemeinen „irgendein Mensch“ und „wer in meinem Namen oder in dem Namen irgend jemandes in der Welt“, das der demotische Text bietet, in den aramäischen Papyri stets eine Aufzählung der Verwandten gegeben wird, wie im griechischen Text, jedoch mit dem Unterschiede, daß Vater und Mutter nie genannt werden. Ich lasse hier eine Zusammenstellung folgen.

Sohn und Tochter, Bruder und Schwester, Verwandter und nicht Verwandter (Militär oder Zivil)[2] (A 8, B 12. 13). D 10 und J 11 wird noch hinzugefügt: Weib und ein anderer Mann; E 8 heißt es: „Weder ich noch mein Sohn und mein Same oder ein anderer Mann sollen gegen dich auftreten können“. F wird nur Sohn und Tochter genannt und zwar bei beiden Rechtsparteien. H 10: Wir und unsere Söhne und unsere Töchter und unsere Brüder und unser Mann (Rechtsnachfolger), Verwandter und Stadtbürger.[3] Auch in den Elephantine-Papyri findet sich diese Aufzählung der Erbberechtigten, welche Klage erheben könnten oder gegen welche Klage erhoben werden könnte. Es ist nun nicht uninteressant, dieselbe Formel in jüdischen Formularen 2000 Jahre später wiederzufinden. Bei Juda bar Barsilai (elften Jahrhundert in Barcelona) liest man[4]: כל מי שיבא מארבע רוחות העולם בן ובת אח ואחות קרוב ורחוק יורש ונוחל יהודי

[1] Die Klausel der griechischen Urkunden: *ἄνευ δίκης καὶ κρίσεως* (Nr. 132, Z. 23 aus dem Jahre 110 v. Chr.; 133, 26 aus 108 v. Chr.; 62, 9 aus 303 n. Chr.) ist das griechische Äquivalent dieses technischen Ausdruckes. An allen drei Stellen findet sich noch je ein anderer Zusatz (*καὶ πάσης εὑρησιλογίας*; *καὶ πάσης κακοτεχνίας*; *καὶ πάσης ὑπερθέσεως καὶ ἑυρεσιλογείας*), die ersten zwei Worte finden sich aber überall, ein Beweis ihres Alters und formelhaften Charakters. Es dürfte sich nicht um eine Phrase handeln (MITTEIS I, S. 120 und II, S. 69. Vgl. noch I, S. 122).

[2] „Militär oder Zivil“ werden nur ausnahmsweise (auch E 10) genannt: בר וברה אח ואחה קריב ורחיק בעל דגל וקריה. SACHAU übersetzt falsch קריב ורחיק mit „naher und entfernter Verwandter“.

[3] בעל קריה ohne vorheriges בעל דגל.

[4] Sefer Haschetaroth ed. HALBERSTAMM 46; abgekürzt angedeutet 51 bis; 60, 21; 74, 22; 100, 16. Auch in Formularsammlungen des sechzehnten Jahrhunderts.

ויהודית גוי או גויה דיקום ויטעון. Wie in den Papyri der zur Militärkolonie Gehörige (Jude) und Stadtbürger (Ägypter), so wird bei Barzilai, den veränderten Verhältnissen entsprechend, der Jude und Nichtjude genannt. Elieser Melli hat noch dieselbe Formel (לכל חפץ ed. Venedig 1552, Nr. 26), nur der Schluß lautet (wie in Machsor Vitry ed. HURWITZ 794, Nr. 562 und 796, Nr. 571) altertümlicher: יהודי או ארמאי „Jude oder Aramäer", wie der Gegensatz nicht selten im Talmud ausgedrückt wird.

Die Eigentumsübertragung *κυριεύειν* ist das Äquivalent vom aramäischen שליט „herrschen". D 9—11: „Du sollst darüber herrschen von heute ab bis in Ewigkeit[1] und deine Kinder nach dir, wem dir beliebt, schenke es; es soll weder mein Sohn oder meine Tochter usw. noch ein anderer Mann herrschen über dieses Grundstück außer dir und deinen Kindern bis in Ewigkeit." C 6—13: „Du hast nicht das Recht (שליט) zu verkaufen oder zu verschenken anderen außer deinen Kindern von meiner Tochter Mibtachja, sie sollen darüber herrschen (שליטין) nach euch ... sie hat nicht das Recht (שליטה) es zu nehmen und anderen zu geben außer deinen Kindern von Mibtachja, sie sollen darüber herrschen ... über die andere Hälfte herrschst du, über die andere Hälfte herrschen deine Kinder von Mibtachja". G 18 von einem Haus nebst beweglichen Gütern und K 6 von einem Sklaven.[2]

Der Ausdruck *ἀπὸ τῆς ἐνεστώσης ἡμέρας ἐπὶ τὸν σύμπαντα χρόνον* ist wörtlich = מן יומא זנה ועד עלם (D 9 und sonst), kürzer עד עלם (E 16). Wenn also das babylonische Schulhaupt Rab (um 230) verordnet, daß in dem Scheidebrief eingeschrieben werde מיומא דנן ולעלם (Gittin 85 b), so hat er nur eine uralte zivilrechtliche Formel in eine eherechtliche Urkunde aufnehmen lassen. Dieselbe Formel kehrt noch in der rabbinischen Auflassungsurkunde wieder.[3]

Wir können nach den voraufgehenden Parallelen mit Sicherheit behaupten, daß die jüdisch-aramäische Urkunde in Ägypten mit der national-ägyptischen bis auf geringe Abweichungen, die kaum in Betracht kommen

---

[1] אנתי שליטה בה מן יומא זנה ועד עלם.

[2] Die rabbinische Kaufurkunde (l. c. 46 oben) detailliert die Macht des Käufers über das gekaufte Ackerfeld: „Er kann damit machen, was er will, er hat die Macht es zu bearbeiten usw., zu verschenken usw. und ich habe mich davon vollständig entfernt". In der Hauskaufsurkunde heißt es: „er hat Macht über dieses Haus und diesen Hof" usw.

[3] Sefer Haschet. 66.

können, vollkommen übereinstimmt. Die Errichtung von zwei Urkunden dürfte indes bei den Juden nicht üblich gewesen sein. Dies folgt nicht so sehr aus dem Umstande, daß über ein und dasselbe Rechtsgeschäft keine zwei Urkunden erhalten sind, denn dies könnte bei dem verhältnismäßig geringen Urkundenmaterial, welches wir gegenwärtig besitzen, ein Spiel des Zufalls sein, sondern vielmehr aus der Tatsache, daß in der zu einem Familienarchiv gehörenden, auf drei Generationen sich erstreckenden und augenscheinlich sorgfältig aufbewahrten Urkundensammlung keine einzige Doppelurkunde vorhanden ist.

Den stärksten Beweis aber liefert Urkunde E, in welcher der Kauf des zu überlassenden Hauses und der hierüber ausgefertigte Kaufbrief erwähnt ist und dabei nur von der Übergabe einer einzigen Urkunde gesprochen wird. Eine zweite Urkunde wird es also über diesen früheren Kauf nicht gegeben haben.

II.

Die griechische Urkunde der makedonischen Eroberer in Ägypten ist ursprünglich reine Privaturkunde. Die Syngraphophylaxurkunde „ist eine objektive und wird fast ausnahmslos von sechs Zeugen (daher *συγγραφὴ ἑξαμάρτυρος*) errichtet. Sie wird eröffnet mit dem Regierungsdatum; sodann folgt sofort der Kontext. Die Zeugen werden erst am Schluß aufgeführt. Sie pflegen die Urkunde nicht zu unterschreiben; ebensowenig tut dies der Aussteller; wohl aber wird dieselbe, oder genauer gesagt, das Innenexemplar davon durch die Zeugen und den Aussteller von außen versiegelt, wobei jedem Siegel der Name des Sieglers beigesetzt wird. Einem der Zeugen wird die Urkunde in Verwahrung gegeben, weshalb dieser *συγγραφοφύλαξ* genannt wird. . . . Im Fall eines Prozesses hat er die Urkunde dem Gericht vorzulegen. Die Abfassung der *συγγραφοφύλαξ*-Urkunde war reine Privatsache und wurde daher von irgendeiner schreibkundigen Person, meist wohl von einem gewerbsmäßigen Urkundenschreiber, vollzogen“ (MITTEIS 54f.).

In den von mir unterstrichenen Punkten dieser Beschreibung stimmt die aramäisch-jüdische Papyrusurkunde mit der griechischen vollkommen überein. Sie ist gleichfalls eine objektive Privaturkunde, die mit dem Regierungsdatum beginnt und worauf sofort der Kontext folgt. Die Abfassung vollzieht eine Privatperson oder ein gewerbsmäßiger Urkundenschreiber. Alldies gilt im Wesen auch von der

talmudischen und nachtalmudischen Urkunde. Nur treten in letzterer die Zeugen als Abfasser in den Vordergrund. Ein Unterschied besteht bezüglich der Zeugen insofern, als diese nicht ihr Siegel, sondern ihre eigene Unterschrift unter die Urkunde setzen, wie dies die aramäischen Urkunden zeigen. Bemerkenswert ist indes, daß der Terminus für „unterschreiben" im Talmud חתם „siegeln" lautet. Dieser Unterschied stammt offenbar daher, daß die Juden seit altersher schreibkundig waren. Die Zahl der Zeugen variiert in den jüdischen Papyrus (Papyrus A und B: 8; C und D: 12; F: 4). Wenn im mosaischen Gesetzbuch die Aussage von zwei oder drei Zeugen zur Entscheidung eines Rechtsstreites für genügend erklärt wird (Dt 19, 15, cf. 17, 6), so ist hieraus nicht zu folgern, daß in der Praxis bei Ausfertigung von Urkunden nur soviel und nicht mehr Zeugen herangezogen wurden. Dieses Gesetz will bloß sagen, es sei gegen den Usus auch eine geringere Zahl von Zeugen als genügend zu betrachten. So ist der Ausdruck „zwei oder drei Zeugen" zu verstehen, den schon der Talmud für auffallend hielt und deshalb aus ihm den Rechtsgrundsatz folgerte, daß zwei Zeugen hundert gleichzustellen sind. In der Praxis wurden noch im zweiten Jahrhundert (post) mehr als zwei Zeugen verwendet. Besonders interessant ist eine spätestens aus gedachter Zeit stammende kasuistische Bemerkung: „Wenn auf einer Urkunde fünf Zeugen unterfertigt waren"[1]. Man hat hier ein älteres Zeugnis als die aus dem Jahre 360 stammende Teilfreilassungsurkunde Nr. 361, zu welcher MITTEIS (II, 2, p. 404) einleitend bemerkt: „Man beachte, daß die Fünfzahl der Zeugen, die Justinian für seine Manumission vorgeschrieben hat (C. J. 7, 6, 1, 1c), schon hier vorkommt. Die Vorliebe für diese Zahl ist auch sonst im römischen Urkundenwesen zu erkennen (MITTEIS, RPR 1, 296 A. 16). Im vierten Jahrhundert — noch vor der Zeit unseres Papyrus — ist sie für die Kodizille legal geworden (C. Th. 4, 4, 1), was auch auf die sonstigen Urkunden zurückgewirkt haben kann."

Am merkwürdigsten ist aber die Übereinstimmung der biblischen und talmudischen Urkunde mit der griechischen der Ptolemäerzeit bezüglich der doppelten Ausstellung der Urkunde. MITTEIS sagt hierüber unter der Überschrift „Innen- und Außenschrift" das folgende:

„Eigentümlich sind der griechischen Objektivurkunde der Ptole-

---

[1] Tosefta Baba B. 11, 11 (419, 9 ZUCKERMANDL): שטר שחתמו עליו חמשה עדים. Nach dem XII. Tafelgesetz müssen bei einem Kauf fünf römische Bürger als Zeugen zugegen sein (GAIUS, Inst. lib. I, § 119).

mäerzeit die zur Sicherung gegen Fälschungen Platz greifenden Maßnahmen. In den ältesten Syngraphophylaxurkunden wird der Kontext auf demselben Papyrus zweimal geschrieben (z. B. Hib. 84a [131]; 91; 96; Amh. 42; Rein. 22 u. a.). Das Stück des Papyrus, auf welchem die erste Fassung steht, wird zusammengerollt, mit einem Bastfaden durchzogen und auf diesen werden die Siegel der Zeugen und Aussteller gesetzt, so daß ohne Bruch der Siegel nicht möglich ist, diese „Innenschrift" zu eröffnen; sie wird erst im Streitfall eröffnet, um den authentischen Text zu erhärten. Bis dahin genügt die „Außenschrift", d. h. die zweite auf dem Papyrus stehende Ausfertigung, welche unverschlossen bleibt; dieselbe ist andererseits notwendig, damit sich jede Partei über den Vertragsinhalt auch ohne Eröffnung der Innenschrift vergewissern kann" (S. 77f.).[1]

Man wird an Jeremia Kap. 32 erinnert, an die einzige Stelle der Bibel, in welcher ein mittels Kaufbrief zustande gekommenes Rechtsgeschäft erwähnt wird. Jeremia kauft den Acker seines Vetters, an dem er „das Recht der Erbschaft und Einlösung", d. h. das Vorkaufsrecht besitzt.

(9) „Ich kaufte den Acker von meinem Vetter Hanamel zu Anathoth und wog ihm das Silber dar, siebzehn Silberschekel (10) Dann schrieb ich den Kaufbrief, versiegelte und nahm Zeugen hinzu und wog das Silber auf der Wage. (11) Sodann nahm ich den Kaufbrief, den versiegelten mit dem Gebote und den Satzungen, sowie den offenen. Ich gab dann den Kaufbrief Baruch, dem Sohn Nerijas, des Sohnes Machsejas in Gegenwart meines Vetters Hanamel und in Gegenwart der Zeugen, die den Kaufbrief unterschrieben hatten und in Gegenwart aller Judäer, die sich im Wachthofe aufhielten. Ich gebot Baruch in ihrer Gegenwart: So spricht der Herr: (14) Nimm diese Urkunden, diesen Kaufbrief, den versiegelten samt diesem offenen, und lege sie in ein Tongefäß, damit sie lange Zeit erhalten bleiben. Denn so spricht der Herr: man wird noch Häuser, Äcker und Weinberge in diesem Lande kaufen. Ich betete zum Herrn, nachdem ich den Kaufbrief Baruch, dem Sohne Nerijas gegeben .... Doch sprachst Du zu mir, o Herr: Kaufe dir den Acker um Silber und nimm Zeugen hinzu ... So spricht der Herr ... (44) Man wird Äcker für Silber kaufen und Kaufbriefe schreiben

---

[1] In der späteren Ptolemäerzeit wird die Innenschrift verkürzt; in der römischen Zeit ist sie bald vollständig verschwunden (MITTEIS ebenda).

und versiegeln und Zeugen hinzunehmen im Lande Benjamin".

Was der „versiegelte und offene Kaufbrief" ist, kann nach der graeko-ägyptischen Gepflogenheit nicht zweifelhaft sein. Vers 11 heißt es ausdrücklich: ספר המקנה החתום . . הגלוי „der versiegelte und offene Kaufbrief". Ebenso wird Vers 12 (zweimal) und Vers 16 der Kaufbrief als eine einzelne Urkunde genannt. Eine einzelne Urkunde indiziert auch der Terminus: כתב בַּסֵּפֶר (Vers 10 und 44) „eine Urkunde schreiben" (wörtlich: auf ein Tierhautblatt schreiben). Schwierig ist bloß Vers 14, wo הספרים האלה „diese Urkunden" genannt werden, worauf dann „dieser Kaufbrief und der versiegelte und dieser offene" folgt, und dem Plural entsprechend gesagt wird: „lege sie in ein Tongefäß, damit sie lange Zeit erhalten bleiben"[1]. Das einfachste ist, daß man den Plural הספרים auf die auf einem Blatte ausgestellte Doppelurkunde bezieht; das darauffolgende את ספר המקנה הזה ואת החתום ואת ספר הגלוי הזה ist nichts anderes als die Nennung der Urkunden: „diesen Kaufbrief, den versiegelten und den offenen"[2]. Man könnte auch daran denken, daß der Verkäufer die Urkunde, mittels welcher er in den Besitz des fraglichen Grundstückes gelangt ist, dem neuen Käufer übergibt, wie das nach Ausweis der aramäischen Papyrus bei den Juden in Syene-Elephantine üblich war, so daß Jeremias nebst der neuen auch die alte Kaufsurkunde zur Aufbewahrung übergeben hätte. Doch ist diese Annahme nicht nötig und auch nicht wahrscheinlich. Angesichts der Tatsache, daß mit Ausnahme von Vers 14 stets lediglich von einem Kaufinstrument gesprochen wird, das sich in zwei Teile spaltet (Vers 11), halte ich es für ganz sicher, daß Jeremia nur eine einzelne Urkunde mit Innen- und Außenschrift ausgefertigt hat.[3] Die Worte המצוה והחקים, welche Vers 11 zwischen החתום und הגלוי stehen, dürften den Inhalt des versiegelten Teiles näher erläutern, daß nämlich in demselben nebst der Fixierung des Kaufes gewisse Anordnungen getroffen sind und gleichzeitig vielleicht das Erb- und Einlösungsrecht hervorgehoben ist. Doch ist dies Nebensache, da hier nicht der Prophetentext interpretiert, sondern lediglich die Tatsache festgestellt werden soll, daß in Judäa im Jahre 587 vor unserer Zeitrechnung

---

[1] לקוח את הספרים האלה את ספר המקנה הזה ואת החתום ואת ספר הגלוי הזה ונתתם בכלי חרש.

[2] Die zwei Worte ואת—ואת sind wie das lateinische et—et zu verstehen.

[3] Hat Jeremia zwei gesonderte Urkunden ausgestellt, wäre dies eine Parallele zur demotischen Kaufurkunde.

bei einem Immobiliarkauf dieselbe Urkunde zweimal geschrieben wurde, von denen die eine versiegelt und die andere offen gelassen wurde. Dies steht außer jedem Zweifel[1].

Der Hergang des Kaufgeschäftes ist genau beschrieben. Der Acker wurde gekauft, das Silber (der Kaufpreis) zugewogen, der Kaufbrief geschrieben, versiegelt, Zeugen zugezogen,[2] der fertige Kaufbrief in Gegenwart der untergefertigten Zeugen und anwesender Leute einem dritten zur Aufbewahrung übergeben. Baruch erscheint hier als ein veritabler Syngraphophylax. Die Urkunde wird ihm vor allen, die am Rechtsgeschäft teilgenommen, übergeben und ihm ein feierlicher Auftrag bezüglich der Aufbewahrung der Urkunde gegeben. Der Prophet betont, er habe zu Gott gebetet, „nachdem ich Baruch das Kaufinstrument übergeben hatte“, was wohl heißen soll, nachdem das von Gott anbefohlene Kaufgeschäft vollständig zu Ende geführt war.

Die „Bestellung der Zeugen“ wird nach der Versiegelung genannt (Vers 10 und 44). Was hierunter zu verstehen ist, ersieht man aus Vers 12, wo es heißt: „in Gegenwart der Zeugen, die den Kaufbrief unterschrieben hatten“[3]. Fraglich wäre nur, wo die Zeugen

---

[1] Die Exegeten wußten mit der versiegelten und offenen Urkunde nichts anzufangen. ROTHSTEIN schreibt bei KAUTZSCH, Die Heilige Schrift, 1. Aufl., Textkritische Erläuterungen, S. 45: „Wenn ‚das Gebot und die Satzungen‘ wirklich zum ursprünglichen Text gehören (die LXX drücken beide Worte nicht aus), so müßten darin Kunstwörter der Gerichtssprache vorliegen, auf deren nähere Erklärung wir zu verzichten hätten. Dasselbe gilt von der Unterscheidung des ‚versiegelten und des offenen Kaufbriefes‘ hier u. V. 14. Da aber in dem Hauptberichte V. 10 nur von einem einfachen, vor Zeugen versiegelten Kaufbriefe die Rede ist, so liegt die Vermutung nahe, daß jene Unterscheidung erst nachträglich in den Text hineingebracht worden ist, weil man das plurale tantum סְפָרִים V. 14, das auch 1 Kön 21, 8 und ganz sicher Jes 37, 14 einen (zusammengefalteten) Brief bezeichnet, mißverstand und sich nach einem zweiten Brief umsah; neben dem ‚versiegelten‘ wurde nun noch ein ‚offener‘ angenommen und diese Unterscheidung aus V. 14 auch in V. 11 zurückgetragen.“ „Die plötzliche Unterscheidung zweier Kaufbriefe ist unbegreiflich.“ HITZIG und STADE dachten an zwei Teile ein und desselben Kaufbriefes (ebenda).

[2] So kurz V. 44, ausführlicher V. 9—11. Die Schlußworte von V. 11 „ich wog das Silber auf der Wage“ scheinen überflüssig, da das „Zuwägen des Silbers“ bereits vorher erwähnt war. Möglich ist indes, daß nach der Perfektionierung des Kaufgeschäftes ein abermaliges genaues Wägen der Kaufsumme stattfand. So wäre das hinzugefügte Wort auf der Wage zu verstehen, während die V. 9 genannte Kaufsumme nicht noch einmal erwähnt wird.

[3] הכתבים בספר המקנה. Vgl. Nehemia 10, 1: „Wir verpflichteten uns וכתבים

unterschrieben haben, ob auf der Innen- oder auf der Außenseite? Nehemia 10, 1 legt die erstere Vermutung nahe. In diesem Falle würde der prophetische Kaufbrief auch in dieser Beziehung der Syngraphophylaxurkunde geglichen haben, in welcher die Zeugen im versiegelten Teile aufgeführt worden sind.[1] Doch wird man aus der Reihenfolge: „ich schrieb und versiegelte und bestellte Zeugen“, sowie aus der noch 800 Jahre später bestehenden Praxis, auf die wir sofort eingehen, zu schließen sein, daß die Zeugen ihre Namensunterschrift auf die Außenseite gesetzt haben.

Die Mischna spricht von der versiegelten Urkunde wie von etwas Alltäglichem. An der Hauptstelle fixiert sie die Unterschiede, welche zwischen den beiderlei Urkunden bestehen. Die Stelle lautet wörtlich: (1) „Bei der einfachen Urkunde sind die Zeugen auf der Innenseite, bei der verbundenen Urkunde sind die Zeugen auf der Rückseite. Haben die Zeugen die einfache Urkunde auf der Rückseite unterschrieben, oder die verbundene auf der Innenseite, sind beide ungültig. R. Chanina, Sohn Gamaliels sagte: Wenn die Zeugen die verbundene Urkunde auf der Innenseite unterschrieben haben, ist sie gültig, denn man kann sie in eine einfache verwandeln. R. Simon, Sohn Gamaliels sagt: Alles richtet sich nach der Landessitte. (2) Die einfache Urkunde hat zwei Zeugen, die verbundene drei. Hat die einfache Urkunde bloß einen Zeugen oder die verbundene bloß zwei Zeugen, sind beide ungültig.“[2]

Die Amoräer identifizieren מקושר mit חתום. Die historisch interessanteste Interpretation ist diejenige, die im palästinischen Talmud an erster Stelle im Namen R. Immis (אימי = אמי) gegeben wird und wie folgt lautet:[3] „Ich nahm den Kaufbrief, den versiegelten“, das ist der verbundene, „und den offenen“, das ist der einfache im ver-

---

und unterschrieben“. Hernach folgt: ועל החתום שרינו לוינו כהנינו „auf dem Versiegelten waren unsere Obersten, Leviten, Priester“. Hier scheint כתבים „auf der Innenseite schreiben“ und ועל החתום „auf der Außenseite schreiben“ zu bedeuten.

[1] Wenn man הַכְּתֻבִים vokalisiert, bedeutet der fragliche Satz: „die im Kaufbrief verzeichnet sind“.

[2] Baba Bathra 10, 1–2: גט פשוט עדיו מתוכו ומקושר עדיו מאחוריו .... גט פשוט עדיו בשנים ומקושר בשלשה .... Cf. Tos. B. B. 11, 1.

[3] j. Baba B. 17c oben: ואקח את ספר המקנה ואת החתום זה המקושר, ואת הגלוי זה הפשוט שבמקושר, ואת המצוה ואת החקים שבין זה לזה אלא שזה בשנים וזה בשלשה זה מתוכו וזה מאחוריו „Die Gebote und Satzungen“ werden auf die Unterschiede gedeutet, welche zwischen den beiden Urkunden desselben Kaufbriefes bestehen; die „versiegelte Urkunde“ und die „offene Urkunde“ bilden zusammen ein einziges Kaufinstrument.

bundenen". Mit anderen Worten: der verbundene (d. h. der versiegelte) Kaufbrief besteht aus zwei Urkunden, aus einem, der verbunden (d. h. versiegelt) ist, und aus einem anderen, der ausgebreitet (d. h. offen) ist. Das ist buchstäblich die Syngraphophylaxurkunde der Ptolemäerzeit.

Die „Rabbinen von Caesaraea"[1] deuten den „Kaufbrief" wohl auf die einfache Urkunde, aber die Worte: „den versiegelten und den offenen" (Kaufbrief) beziehen sie ganz in derselben Weise wie Immi auf „den verbundenen und auf den einfachen". Hiernach folgt im Namen Jirmijas (2. Hälfte des dritten Jahrhunderts) auf Grund von Tradition (Halacha) die folgende Beschreibung des Inhalts der verbundenen Urkunde: „Die verbundene Urkunde ist also (angefertigt): Man schreibt den Namen des Verleihers und den Namen des Entleihers und die Namen der Zeugen und das Datum. Dann bindet man sie zu und schreibt (noch einmal) ebenso unten."

Die Sache ließe sich noch weiter verfolgen, doch darf ich den mir gewährten Raum nicht allzu sehr überschreiten und will mich daher auf noch einige Bemerkungen beschränken. Der Terminus מקושר „verknoten" zeigt darauf hin, daß diese Art Urkunden ursprünglich auch bei den Juden durch einen Faden verbunden wurde. Die traditionelle Erklärung, nach welcher die Urkunde zeilenweise gefaltet und jede Falte von einem Zeugen unterschrieben wurde, dürfte nicht das Richtige treffen. Die Mischna[2] fordert soviel Zeugen, wieviel קשרים die Urkunde hat. Waren die Zeugen weniger als die קשרים, z. B. 7 קשרים und nur 6 Zeugen usw., dann nannte man die Urkunde eine „kahle"[3]. Hieraus folgerte man, daß die fragliche Urkunde gefaltet und jede Falte einzeln vernäht und von je einem Zeugen unterschrieben wurde. Das in Rede stehende Wort bezeichnet aber eigentlich den Knoten, ein גט מקושר also eine verknotete Urkunde. Jeder Knoten wurde nun durch die Unterschrift eines Zeugen gegen Lösung sichergestellt. Der Terminus גט פשוט, der nur als Gegensatz zu גט מקושר gebraucht wird, dürfte vielleicht „die einfache Urkunde" bedeuten.

Ich lege indes auf die Erklärung der Terminologie kein besonderes Gewicht, nachdem das Wesen der Sache feststeht. Noch im

---

[1] b. B. B. 160b wird dies im Namen Rafrems (R. Efraem) mitgeteilt.

[2] Gittin 8, 10: ואיזהו גט קרח, כל שקשריו מרובין מעדיו.

[3] Tosefta Gittin 7 Ende; b. Gittin 81 b.

fünfte Jahrhundert (post) war die „verbundene“ Urkunde in Babylonien bekannt[1] und es gab Orte, wo man lediglich solche anfertigte. Die Babylonier brachten die Sitte der „Verbindung“ der Urkunde mit den Priestern in Zusammenhang. Um dem jähzornigen Priester, der seine Frau abscheiden will, zur Beruhigung Zeit zu verschaffen, hätten die Rabbinen den gefalteten Scheidebrief für Priester obligat gemacht.[2] Hiervon ist soviel mit Sicherheit zu entnehmen, daß zur Zeit des babylonischen Talmuds die Priester sich noch dieser sorgfältigen Urkundenart bedienten. Es ist auch nicht unwahrscheinlich, daß die Doppelurkunde vornehmlich bei der Aristokratie Judäas, welche in erster Reihe die Priester vertraten, gang und gäbe war. Jeremia war gleichfalls Priester.

Über die Übernahme der Garantie (βεβαίωσις) und andere Punkte der griechischen Kaufurkunde werde ich an anderer Stelle handeln, hier sei nur kurz bemerkt, daß sie schon in den aramäischen Papyrusurkunden genau so vorkommt, wie in den späteren griechischen. Sie ist also nicht „sicher nur eine Denaturierung des altgriechischen Instituts“, wie MITTEIS 189 vermutet.

---

[1] Baba B. 165a: אמר רב אשי באתרי דנהיגי פשוט . . . . דנהיגי מקושר.

[2] Baba B. 160b.

Der Wiederaufbau des jüdischen Tempels in Elephantine — ein Kompromiß zwischen Juden und Samaritanern.

Von EUGEN MITTWOCH.

Die drei wichtigsten den Tempel in Elephantine betreffenden Urkunden, bereits vor fünf Jahren von EDUARD SACHAU veröffentlicht[1], haben damals in der wissenschaftlichen Welt berechtigtes Aufsehen erregt, brachten sie uns doch die erste Kunde von der jüdischen Militärkolonie auf der oberägyptischen Nilinsel und von dem Tempel- und Opferkult, den die Juden daselbst — fern vom Zentralheiligtum Jerusalems — ausübten.

Jetzt liegt der gesamte Papyrusfund von Elephantine[2] vor, und damit sind auch jene drei Urkunden in ein helleres Licht gerückt. Ihr tieferes Verständnis ist um so eher möglich geworden, als noch ein vierter auf den jüdischen Tempel bezüglicher Papyrus hinzugekommen und durch die Fülle der anderen Urkunden die ganze Wesensart der jüdischen Kolonie uns viel vertrauter geworden ist. Das religiöse Milieu dieser jüdischen Gemeinde der Diaspora und ihr Verhältnis zu den Juden des Heimatlandes, sowie die politischen Beziehungen zwischen den Juden auf der einen und den Persern und Ägyptern auf der anderen Seite hat EDUARD MEYER klar beleuchtet. Er hat in einer auch für weitere Kreise berechneten Schrift[3] die vielfach zerstreuten Züge, die uns die Urkunden bieten, glücklich zu einem Gesamtbild vereinigt und dieses in den Rahmen der allgemeinen politischen und Kulturgeschichte jener Zeit gefaßt.

[1] EDUARD SACHAU, Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine, Abhandlungen der Berliner Akademie 1907.

[2] Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine, bearbeitet von EDUARD SACHAU-Leipzig 1911.

[3] EDUARD MEYER, Der Papyrusfund von Elephantine, Leipzig 1912.

Immerhin wird es der weiteren Forschung vorbehalten bleiben müssen, die eine oder andere Schwierigkeit, die die Urkunden noch bieten, zu lösen und manche Lücke, die für unser Verständnis noch vorhanden ist, auszufüllen.

Wenn wir heute die auf die Zerstörung und den Wiederaufbau des jüdischen Tempels bezüglichen Papyri einer Betrachtung unterziehen, so möge zunächst ihre Vorgeschichte und ihr wesentlicher Inhalt in ein paar Worten skizziert werden.

Seit dem siebenten vorchristlichen Jahrhundert gibt es in Ägypten eine starke jüdische Diaspora. Die Juden haben von der Regierung die Erlaubnis erhalten, ihrem Gotte einen Tempel zu errichten. „Und als Kambyses in Ägypten einzog, fand er diesen Tempel gebaut vor. Während man nun die Tempel der ägyptischen Götter alle zerstörte, hat diesen Tempel niemand verletzt.“ Jahrhunderte lang also haben die Juden bereits ihren Opferkult in diesem Tempel ausgeübt, als er im Jahre 410 v. Chr. zerstört wurde. Die ägyptischen Priester hatten die Abwesenheit des persischen Satrapen Arsames, der an den Hof des Perserkönigs gegangen war, benutzt, um mit Hilfe des persischen Generals Widarnag (Hydarnes) und seines Sohnes Nephajan einen Angriff auf den Tempel zu unternehmen, der dessen völlige Zerstörung im Gefolge hatte. EDUARD MEYER hat mit Recht darauf hingewiesen, daß hierbei nicht nur die Motive des Judenhasses, sondern auch politische Gründe mitgespielt haben. Daß die ägyptische Priesterschaft „in den Juden eine Hauptstütze der persischen Regierung treffen wollte und den persischen Kommandanten für eine Maßregel gewonnen hatte, die in letzter Linie zu einer Erhebung gegen die Perser selbst führen sollte, kann kaum zweifelhaft sein.“[1]

Papyrus I, der vom Jahre 407 datiert ist, bildet die Kopie[2] einer Eingabe, in der sich die Juden von Elephantine an Bagoas, den persischen Statthalter in Jerusalem, wenden. Sie schildern den Vorgang, der sich bei der Zerstörung des Tempels vor drei Jahren abspielte, weisen darauf hin, wie lange Zeit der Tempel bereits bestehe, geben ihrer Befriedigung darüber Ausdruck, daß die Missetäter, die den Tempel zerstört hätten, von der gerechten Strafe ereilt worden seien. Aber den Wiederaufbau des Tempels hätten sie,

---

[1] MEYER, a. a. O. Seite 78.

[2] Eine zweite Kopie (mit nur geringfügigen Abweichungen) liegt in Papyrus II vor.

die Juden von Elephantine, in all den drei Jahren noch nicht durchsetzen können; sie hätten in dieser Angelegenheit bereits früher an Bagoas einen Brief geschickt, ebenso an den Hohenpriester Jochanan und seine Genossen, die Priester in Jerusalem, und an Ostan, den Bruder des 'Anani und die Vornehmen der Juden. Doch sie hätten keine Antwort erhalten.

Im weiteren Verfolge des Briefes richten nun die Juden von Elephantine die Bitte an Bagoas: „Wenn es unserem Herren gut scheint, so mögest du des Wiederaufbaues des genannten Tempels gedenken, da man uns nicht gestattet, ihn aufzubauen. Sieh auf die Empfänger deiner Wohltaten und Gnaden hier in Ägypten. Es möge ein Brief von dir für sie geschickt werden in Betreff des Tempels des Gottes Jahu, ihn in der Festung Jeb (Elephantine) wie er früher gebaut gewesen war, wieder aufzubauen. In deinem Namen werden sie das Speiseopfer, Weihrauch und Brandopfer darbringen auf dem Altar des Gottes Jahu." Die jüdischen Bittsteller weisen noch darauf hin, welches Verdienst der Satrap sich erwerben werde, falls er ihrer Bitte willfahre und bemerken schließlich, daß sie die ganze Angelegenheit in einem anderen Briefe dem Delajah und Schelemjah, den beiden Söhnen des persischen Statthalters von Samarien Sin-uballit, mitgeteilt hätten.

Es erheben sich hier folgende Fragen:

1. Warum ist nicht gleichzeitig mit der Bestrafung des Widarnag und des Nephajan den Juden von der persischen Regierung auch die Erlaubnis erteilt worden, den Tempel wieder aufzubauen?

2. Warum wenden sich die Juden Elephantines nicht einfach an Arsames, den persischen Satrapen in Ägypten[1], oder nicht ausschließlich an ihn, sondern auch an den Statthalter in Jerusalem, der doch keineswegs dem Satrapen von Ägypten übergeordnet gewesen sein kann?

3. Warum haben die Juden in den ganzen drei Jahren von Bagoas keine Antwort erhalten, und ebensowenig von der Priesterschaft in Jerusalem, an die sie sich ebenfalls gewandt hatten?

4. Aus welchem Grunde wendet sich die jüdische Gemeinde von Elephantine auch an die Söhne des persischen Statthalters von Samaria und warum teilt sie dem Bagoas mit, daß sie sich an jene gewandt habe?

Bevor wir uns der Beantwortung dieser Fragen zuwenden, muß

---

[1] Über dessen Verhalten siehe weiter unten Seite 231 Anm. 1.

noch eine befremdliche Tatsache Erwähnung finden, die wir aus Papyrus III kennen lernen.

Dieser enthält ein Prokotoll, das der Bote, der die in Papyrus I (II) enthaltene Bittschrift nach Palästina überbracht hatte, auf Grund der Verhandlung mit Bagoas und Delajah niedergeschrieben hat. Der Bescheid lautet folgendermaßen: Der Tempel soll wieder aufgebaut werden, Speiseopfer und Weihrauch wie früher auf jenem Altar wieder dargebracht werden.

Es ist bereits wiederholt die auffällige Tatsache hervorgehoben worden, daß, während die Juden darum bitten, Speiseopfer, Weihrauch und Brandopfer wieder darbringen zu dürfen, ihnen nur die beiden ersten Opfergattungen[1] gestattet werden, hingegen in jenem Protokoll von Brandopfern nicht die Rede ist. Man hatte zunächst angenommen, daß die Perser mit Rücksicht auf die Ägypter, die das Tieropfer verabscheut hätten, dieses Verbot ausgesprochen haben dürften. ED. MEYER[2] hat aber mit Recht darauf hingewiesen, daß nur einige bestimmte Tierarten in Ägypten sich einer besonderen Pflege erfreut haben, daß aber andere Tiere, wie Ochsen und Schafe, die bei den jüdischen Opfern die Hauptrolle spielen, zu allen Zeiten geschlachtet worden sind. Er gibt für das Verbot der Perser einen anderen Grund an. Nach der Lehre Zoroasters habe die Verbrennung von Tieren „eine Befleckung des heiligsten und reinsten Elements, des Feuers", gebildet.

Allein wenn dem so wäre, so hätten die Perser schon vorher die Brandopfer verbieten müssen. Oder, wenn sie in einem bestehenden Kultus nicht eingreifen wollten, so hätten sie nach der Zerstörung des Tempels von vornherein keinen Zweifel darüber gelassen, daß Brandopfer in Zukunft auf keinen Fall mehr zugelassen werden würden. Dann hätten die Juden unmöglich sich noch mehrere Male in dieser Angelegenheit an die persische Regierung wenden können.

Ich möchte nun versuchen, das Verbot des Brandopfers aus einem Vorgange zu erklären, der gleichzeitig auf die oben erwähnten vier Fragen eine zureichende Antwort ergeben würde.

---

[1] Speiseopfer (minchah) und Weihrauch gehören immer zusammen: vgl. Leviticus 2, 2; 2, 15. — In dem einzigen Falle, in dem das Mehlopfer nicht als minchah, sondern als „Schuldopfer" (ascham) dargebracht wird (Leviticus 5, 11) heißt es ausdrücklich: „er gieße kein Öl darauf und streue keinen Weihrauch darauf, denn es ist ein Schuldopfer".

[2] A. a. O. S. 88f.

Zur Zeit als die Juden in Elephantine den Tempel errichteten und den Opferkult daselbst einführten, war dies kein unerhörter Vorgang. Auch in Palästina selbst waren damals allenthalben Kultstätten vorhanden, „auf jeder Höhe und unter jedem grünen Baume" gab es Tempel oder wenigstens Opferaltäre. Inzwischen aber war eine gewaltige Wandlung erfolgt: Jerusalem war für die Juden Palästinas in der Tat das ausschließliche Heiligtum und alle anderen Kultstätten waren vernichtet worden. Die Juden Palästinas haben nun sicherlich auf den Tempel in Elephantine mit scheelen Augen geblickt, wenn sie auch nicht die Macht hatten, ihm den Untergang zu bereiten. Als dann der oben geschilderte Vorgang, nämlich die Zerstörung des Tempels durch persische Soldaten auf Betreiben der ägyptischen Priester erfolgte, haben die Juden Jerusalems, besonders die Priesterschaft diesem Tempel sicherlich keine Träne nachgeweint. Sie werden sich sofort an den persischen Statthalter in Jerusalem gewandt haben, damit dieser auf seinen Kollegen in Ägypten[1] einwirke, daß der Wiederaufbau des Tempels auf keinen Fall gestattet werde. Davon haben natürlich die Juden Elephantines Kunde erhalten. Und so wenden sie sich sofort im Jahre 410 an den Statthalter in Jerusalem und an den Hohenpriester in der Hoffnung, daß jener den Widerstand der Priesterschaft zu überwinden imstande sein werde. Aber die Juden Jerusalems haben in dieser Frage offenbar nicht nachgeben wollen. Jede fremde Kultstätte war ihnen ein Dorn im Auge, und sie mochten sie auch außerhalb des Landes nicht mehr dulden.

Anders verhielt es sich natürlich mit den Samaritanern. Ihnen mußte um so eher daran gelegen sein, daß die Bitte der Juden von Elephantine erfüllt werde, als sie ja ebenfalls in Jerusalem nicht das Zentralheiligtum erblickten, sondern ihrem eigenen Heiligtume in Samaria den Vorrang zuerkannten.

Die Unterhändler der elephantinischen Juden werden in Palästina allmählich hinter diese Tatsache gekommen sein, und so erklärt es sich, daß sich die Gemeinde von Elephantine im Jahre 407 nicht wieder an den Hohenpriester wendet, sondern nur noch an den persischen Statthalter Bagoas und an die Söhne des Statthalters von

---

[1] Arsames selbst hat den Juden offenbar Entgegenkommen gezeigt, vgl. Papyrus I, Zeile 30: „Ferner, von alledem was uns angetan worden ist, weiß Arsames nichts". Das kann nur heißen: er ist daran unschuldig (vgl. MEYER, Seite 85, Anm. 1).

Samaria. Hierin haben wir einen diplomatischen Zug zu erkennen. Die Gemeinde von Elephantine sucht eben Hilfe und Unterstützung dort, wo sie sie erlangen zu können hofft. Ob im allgemeinen der schroffe Gegensatz zu den Samaritanern, der sich inzwischen in Palästina entwickelt hatte, in Elephantine bestand oder nicht[1], können wir aus dieser Tatsache nicht schließen. Gründe der Diplomatie können auch grundsätzliche Gegner zur Erreichung eines gemeinsamen Zieles zusammengeführt haben.

Den Erfolg der Bittschreiben aus dem Jahre 407 haben wir uns folgendermaßen zu denken: Die Samaritaner, vertreten durch Delajah, den Sohn des Statthalters, setzen sich bei dem Satrapen in Jerusalem mit aller Macht dafür ein, daß den Juden nicht nur der Aufbau des Tempels, sondern auch der völlige Opferkult, also die Darbringung von Speiseopfern, Weihrauch und Brandopfern wieder gestattet werde. Die Priesterschaft von Jerusalem war zunächst auch jetzt noch zu keiner Konzession bereit. Bagoas befand sich also in einer schwierigen Situation. Er wollte sowohl den Juden als auch den Samaritanern gefällig sein, und er mochte daneben auch des materiellen Gewinns, den die Juden in ihrem Bittschreiben ihm diskret[2] in Aussicht stellen, nicht verlustig gehen.

So kam es denn zum Kompromiß. Als die Priesterschaft einsah, daß sie die völlige Hintertreibung jedes Opferdienstes in Elephantine auf die Dauer nicht werde durchsetzen können, suchte sie so viel zu retten, als nur irgend möglich. Man einigte sich dahin, daß die unblutigen Mehl- oder Speiseopfer[3], mit denen die Darbringung von Weihrauch verbunden war[4], gestattet wurden, während die Tier- oder Brandopfer nach wie vor untersagt bleiben sollten.[5]

Die Juden von Elephantine sahen ein, daß mehr sich nicht erzielen lassen werde. Sie fanden sich also mit dem Verbot des Brandopfers ab und suchten nun, nachdem der Widerstand der Juden von Jerusalem wenigstens zum Teil gebrochen war und Bagoas sie demgemäß wenigstens zum Teil günstig beschieden hatte,

---

[1] Das letztere folgert daraus MEYER a. a. O. S. 80.

[2] Siehe darüber die feinen Bemerkungen MEYERs Seite 85.

[3] Aus Leviticus 5, 11 (Lehre vom Sündopfer) geht hervor, daß das Mehl- oder Speiseopfer hinter dem geringfügigsten Tieropfer, nämlich dem Taubenopfer, rangierte.

[4] Siehe oben Seite 230 Anm. 1.

[5] Auch MEYER, Seite 90, Anm. 1, denkt einen Augenblick daran, „daß man dem jüdischen Gesetz eine Konzession machen wollte", gibt aber diese Annahme als „wenig wahrscheinlich" sofort wieder auf.

auf Grund dieses Bescheides auf den persischen Statthalter von Ägypten einzuwirken. So haben wir uns Papyrus IV. (SACHAU Seite 31 fg., MEYER Seite 87) zu erklären. Fünf wohlhabende Juden von Elephantine wenden sich entweder direkt an Arsames, oder an eine einflußreiche Persönlichkeit, die auf Arsames einwirken kann, und stellen ihm ein großes Geschenk, nämlich 1000 Artaben Gerste, in Aussicht, wenn ihrem Wunsche willfahren werde. Dieser Papyrus ist leider nur unvollständig auf uns gekommen. Wir werden aber annehmen dürfen, daß er nach[1] dem Eintreffen des günstigen Bescheides auf das Bittschreiben des Jahres 407 geschrieben wurde. Zeile 10 und 11 dieses Bittschreibens lauten:

> „Wenn unser Herr für uns eintritt, und der Tempel des Gottes Jahu wieder aufgebaut wird, in der Festung Jeb (Elephantine) wie er vordem gebaut war, und Schafe, Rinder, Ziegen dort nicht als Brandopfer[2] dargebracht werden, sondern Weihrauch und Speiseopfer, so . . . .“

Daraus geht hervor, daß die Juden sich mit dem Verbote des Brandopfers abgefunden haben, da sie eben nicht mehr hatten erreichen können.

Fassen wir das Ganze noch einmal zusammen, so würde sich ergeben: daß die Juden Jerusalems die Zerstörung des Tempels in Elephantine von vornherein mit Freude begrüßten und alle Mittel anwandten, um eine Erlaubnis zum Wiederaufbau des Tempels zu hintertreiben; daß also die Juden Elephantines bei dem Statthalter in Ägypten allein nichts ausrichten konnten, sondern sich auch nach Jerusalem und zwar sowohl an den persischen Statthalter als auch an die jüdische Priesterschaft wenden mußten; und daß sie endlich, um gegen die Vorstellungen der letzteren ein wirksames Gegengewicht zu schaffen, die Hilfe der Samaritaner in Anspruch nahmen. Die jüdische Priesterschaft und die Samaritaner wirkten nach zwei verschiedenen Richtungen auf Bagoas ein, und die teilweise Erlaubnis der Wiedereinführung des Opferdienstes würde somit auf ein Kompromiß zwischen Juden und Samaritanern zurückzuführen sein.

---

[1] So auch MEYER Seite 88 oben.

[2] So etwa muß der Sinn sein. Die genaue Übersetzung macht wegen des dunklen Wortes „*maḳlu*“ Schwierigkeiten. Es ist damit aber sicherlich keine Tierart gemeint. Das Wort wird vielmehr (etwa als Absolutus von „*maḳlūthā*“) „Verbrennung“ bedeuten; vgl. das im spätern Hebräisch übliche „*miḳlā*“ „Brandstätte, Herd“. Siehe LEVY, Neuhebr. u. Chald. Wörterbuch Bd. III, Seite 222a. [Ebenso jetzt auch EPSTEIN in ZATW, 1912, S. 129].

Über die Bekanntschaft Saadias mit der griechischen Skepsis.

Von HOROVITZ-Breslau.

Über die verschiedenen Richtungen der griechischen Skeptiker sind die Nachrichten bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters und in der älteren Literatur der Araber sehr spärlich, so daß man danach auf eine nur geringe Bekanntschaft mit jenen schließen könnte. Abgesehen von einigen flüchtigen Äußerungen wird die skeptische Richtung der griechischen Philosophie mit Stillschweigen übergangen. Nur beiläufig erfahren wir von Maimuni in seiner Darlegung der Prinzipien der Mutakallimun, daß sich die Letzteren zu den Sinneswahrnehmungen skeptisch verhielten und der Ansicht waren, daß dem Zeugnis der Sinne kein Glauben beizumessen sei. Maimuni knüpft daran die Bemerkung, daß die Mutakallimun ihre Ansicht den Sophisten entlehnt hätten und zu ihrem skeptischen Standpunkte sich durch ihre naturwissenschaftlichen Annahmen gezwungen sahen, welche dem Augenschein häufig schnurstracks widersprechen. Doch ist aus der kurzen Bemerkung Maimunis nicht zu ersehen, mit welcher Richtung der Skepsis man es zu tun habe.[1] Ein anderes Mal zitiert Maimuni in

[1] Vgl. More I 73. XII ההקדמה השתים עשרה אמרם שהחושים לא יתנו האמת תמיד וזה כי המדברים חשבו [l. mit MUNK חשדו] השגת החושים משני פנים וכו׳. Bei genauerer Unterscheidung sind es drei Gesichtspunkte, von denen sie ausgehen. Da die Mutakallimun, von welchen Maimuni redet, Anhänger der Atomenlehre Demokrits waren, könnte man annehmen, daß sie auch hinsichtlich ihrer Skepsis den Sinneswahrnehmungen gegenüber lediglich Demokrit folgen. Von Wichtigkeit ist daher eine versprengte Notiz bei Ibn Ḥazm, Kitab al-faṣl fi al-Milal V. S. 53, welche mit den Worten beginnt: قالت الاشعرية ليس فى العالم شى له بعض usw. Vergleicht man diese Stelle mit Sextus Empiricus Pyr. Hyp. II 215 und III 98, wodurch sie erst verständlich wird, so ergibt sich, daß die Mutakallimun Maimunis Anhänger der späteren Skepsis waren.

seiner Polemik gegen die Mutakallimun den bekannten Ausspruch des Aristoteles, daß die Dinge sich nicht nach unseren Vorstellungen richten, diese vielmehr sich jenen anpassen müssen, wenn sie wahr sein wollen. Maimuni betrachtet diesen Ausspruch, den er irrtümlicherweise dem Themistius in den Mund legt, wie eine unumstößliche Wahrheit, die wegen ihrer inneren Evidenz keiner weiteren Begründung bedarf, und macht es der Mutakallimun zum Vorwurf, daß sie nach dem entgegengesetzten Prinzip verfahren und, anstatt von den Dingen auszugehen, mit ihren vorgefaßten Meinungen an die Betrachtung der Dinge herantreten.[1]

Auch Abraham Ibn Daud, ein Vorläufer Maimunis, schenkt der griechischen Zweifellehre gar keine Beachtung. Ja noch mehr, eine gelegentliche Äußerung verrät, daß ihm die extremen Ansichten der griechischen Skeptiker völlig unbekannt waren. „Wir haben nicht gehört", bemerkt er einmal, „daß jemand in seiner Torheit so weit gegangen sei, den Satz von der Gleichheit zweier Dinge, die einem dritten gleich sind, in Zweifel zu ziehen."[2] Daß die Skeptiker sich auch an die Axiome herangewagt und speziell der angeführte Satz von Karneades bestritten wurde, davon war Ibn Daud offenbar nichts bekannt, und es erscheint ihm eine solche Verirrung des menschlichen Verstandes undenkbar.[3]

Auch Jehuda Halewi, bei dem man vielleicht seiner ganzen Richtung nach am ehesten eine Hinneigung zum Skeptizismus erwarten könnte, übergeht die Skepsis mit Stillschweigen. Er ist der Ansicht, daß der natürlichen Erkenntnis gewisse Grenzen gesetzt seien, und bestreitet den Philosophen das Recht, in Fragen der Religion mitzusprechen, aber von der Skepsis ist er weit entfernt. Wie er über gewisse Fragen der Skeptiker denkt, geht aus einer Bemerkung hervor, in der er die prophetische Erkenntnis mit der sinnlichen

---

[1] Daselbst 71 וכלל אומר לך כי הדבר כמו שאמרו תמסטיוס אמר אין המציאות נמשכת אחר הדעות אבל הדעות האמתיות נמשכות אחר המציאות. Schon Narboni macht, wie MUNK z. St. bemerkt, darauf aufmerksam, daß dieser Satz nicht dem Themistius, sondern dem Aristoteles angehört, vgl. Aristoteles, Metaph. III. 6.

[2] Vgl. Em. r. S. 60: אבל לא מצאנו לעולם עד עתה איש שהגיע בו הסכלות עד שיסופק בזה המשפט nämlich: שכל שני דברים שוים לדבר אחר הם שוים.

[3] Vgl. ZELLER 3. 1 S. 502 A. 3. Von Interesse ist auch die Darstellung Al-Razis im Muḥaṣṣal S. 23. Danach haben einige Skeptiker auch die Axiome bezweifelt, indem sie davon ausgingen, daß der Satz des Widerspruchs das gewisseste Axiom sei, auf welches alle anderen zurückgeführt werden. Sie stellten nun den Satz des Widerspruchs in Frage und glaubten, dadurch auch die anderen Axiome erschüttert zu haben.

vergleicht. Wie niemand, meint er, an der Wahrheit der Sinneswahrnehmungen zweifle, weil alle hinsichtlich derselben überstimmen und jemand, dessen Wahrnehmungsvermögen von der Regel abweiche, als abnorm angesehen werde, so seien auch die Wahrnehmungen der Propheten über allen Zweifel erhaben, weil diesbezüglich Übereinstimmung unter ihnen herrsche.[1]

Auch die jüdischen Neuplatoniker, Isaak Israeli, Gabirol, Bachja, Josef Ibn Ṣaddik schenken der Skepsis keine Beachtung. Nur im Vorbeigehen spricht einmal der Letzgenannte von solchen, welche die Realität der Sinneswahrnehmungen bezweifeln, und zitiert einen angeblichen Ausspruch des Aristoteles, wonach es kein besseres Mittel gebe, diese Zweifler zur Räson zu bringen, als sie zu züchtigen und ihnen Schmerzen zuzufügen, damit sie sich von dem Gegenteil ihrer Ansicht überzeugen. Desgleichen, fährt J. Ṣaddik fort, müssen diejenigen, welche gewisse allemein anerkannte Wahrheiten leugnen, als Menschen betrachtet werden, die nicht im Vollbesitze ihrer Verstandeskräfte sind.[2]

Ganz anders verhält sich Saadia, der sich sehr eingehend mit den verschiedenen Ansichten der griechischen Skeptiker beschäftigt und dieselben mit Gründen zu widerlegen sucht. Es ist jedoch nicht unsere Absicht, das Verhältnis Saadias zur Skepsis von Grund aus zu beleuchten, da dies eine ausführlichere Auseinandersetzung erfordern würde, als der Raum hier gestattet. Vielmehr sind es vorzugsweise zwei Punkte, auf die wir unser Augenmerk richten. Wir wollen erstens dartun, das die Ansichten der griechischen Skeptiker in jüdischen Kreisen nicht unbekannt waren und daß es auch an prinzipiellen Anhängern derselben nicht fehlte. Zweitens wollen wir der Quelle nachgehen, aus welcher Saadia seine Kenntnis der griechischen Skepsis schöpfte.

Was zunächst den ersten Punkt betrifft, so verrät uns Saadia

---

[1] Vgl. Cusari IV. 3. והראיה הגדולה על אמתתם [nämlich של הנביאים] הסכמת כל המין ההוא וכל הצורות ההם וכו' כאשר אנחנו עושים במוחשנו כי אנחנו מעידים במתיקות הדבש ומרירות הלענה ואם נראה מי שיחלוק עלינו נאמר שהוא יוצא מענין הטבעי.

[2] Vgl. Mikrokosmos S. 5 וצוה אריסטו' בספר טוביקי לתת בקולר ולייסר את כל הכופר בדברים הנראים ונשמעים וכן הדבר בעצמו במדע השכלי כאדם שכופר שהכל יותר מן החלק וכו'. Die Stelle, die I. Saddik im Auge hat, findet sich in der Topik I 105a 3 und lautet: *οὐ δεῖ δὲ πᾶν πρόβλημα οὐδὲ πᾶσαν θέσιν ἐπισκοπεῖν, ἀλλ' ἣν ἀπορήσειεν ἄν τις τῶν λόγου δεομένων καὶ μὴ κολάσεως ἢ αἰσθήσεως. οἱ μὲν γὰρ ἀπορoῦντες πότερον δεῖ τοὺς θεοὺς τιμᾶν . . . κολάσεως δέονται, οἱ δὲ πότερον ἡ χιὼν λευκὴ ἢ οὐ αἰσθήσεως.* Man sieht, daß das Zitat falsch ist und auf einer Verwechslung der beiden von Aristoteles gebrauchten Beispiele beruht.

die Tatsache, daß es vereinzelte Anhänger der Skepsis gegeben hat, teils direkt durch einzelne Äußerungen, die sich auf seine Zeitgenossen beziehen, teils indirekt durch den Eifer, mit welchem er sich gegen die verschiedenen Richtungen der Skepsis wendet. Nicht bloß im ersten Abschnitt seines religionsphilosophischen Werkes Emunot, widmet er denselben eine sehr eingehende Widerlegung, sondern auch seine Ausführungen in der Einleitung zum genannten Werke, wenn sie auch scheinbar einem anderen Gegenstande gelten, bezwecken in Wirklichkeit nichts anderes als eine Bestreitung der Skepsis. Er stellt sich hier eine doppelte Aufgabe: er will einerseits die Ursachen des Irrtums und des Zweifels darlegen, andererseits die Mittel zu ihrer Beseitigung angeben. Hierbei ist es jedoch Saadia in erster Reihe darum zu tun, eines der wirksamsten Argumente der Skepsis zu entkräften. Die Verbreitung des Irrtums und des Zweifels unter den Menschen, die Tatsache, daß Ansichten, die Jahrhunderte hindurch für wahr gehalten wurden, sich hinterher als falsch herausstellten, ist nur zu sehr geeignet, das Vertrauen in die Macht des menschlichen Erkenntnisvermögens zu erschüttern und den Boden für die grundsätzliche Skepsis vorzubereiten. Eben darum ist Saadia bemüht darzutun, daß Irrtum und Zweifel nicht etwa in einem nicht zu beseitigenden Mangel der menschlichen Natur ihren Grund haben, sondern lediglich aus Fehlern und Mißgriffen entspringen, die wir uns häufig bei der Forschung nach der Wahrheit zuschulden kommen lassen. Nur wenn man sich diese ganze Tendenz der Einleitung vor Augen hält, tritt in das rechte Licht der Satz, mit dem Saadia beginnt. Er preist Gott, dem das Wesen der lauteren Wahrheit zukomme und der dem Menschen die Existenz ihrer Seele verbürgt hat, wodurch sie sich der Wahrheit ihrer sinnlichen und Verstandeserkenntnis klar bewußt werden.[1] Man versteht diese Worte in ihrer eigentlichen Bedeutung erst dann, wenn man sie von dem Gesichtspunkte auffaßt, daß sie gegen den extremen Zweifel gerichtet sind. Um die Skepsis zu bekämpfen, nimmt Saadia seinen Ausgangspunkt von der Selbstgewißheit, weil wir, wie er meint, wenn wir auch an allem zweifeln wollten, doch an unserem Selbst, an der Existenz unseres eigenen Ich nicht zweifeln können. Hier sei demnach der feste Punkt, von dem aus der Zweifel

---

[1] Vgl. Em. Anfang: ברוך י״י אלהי ישראל אשר לו יאות עין [l. ענין] האמת הברורה המאמת למדברים מציאות נפשותם אמת ברורה ומצאו בה מותשיהם מציאה ברורה וידעו בה ידיעותם ידיעת צדק וכו'.

zu überwinden sei, und wenn auch Saadia das alles mehr andeutet als ausführt, so ist es doch immerhin von Interesse, bei ihm einen Anklang zu finden an einen Gedanken, den auch Augustin einmal flüchtig ausspricht,[1] und der später durch Cartesius für die Entwicklung der Philosophie sich so fruchtbar erwiesen hat. Mit der Bemerkung Saadias ist eine Stelle bei Al-Razi zu vergleichen, aus der hervorgeht, daß gerade die Ichvorstellung von einigen als Argument für die Skepsis benützt wurde. Die scheinbar gewisseste Erkenntnis, sagte man, hält einer schärferen Analyse nicht stand, denn das, was dem Ich zugrunde liegt, vermögen wir nicht zu erkennen, und inbezug auf die Frage, was unter dem Ich zu verstehen sei, gehen die Meinungen weit auseinander.[2]

Wenn die Widerlegung der Skepsis das Leitmotiv Saadias auch in der Einleitung ist, so kann man daraus ersehen, wie sehr ihm gerade an der Bekämpfung dieser Richtung gelegen ist, und der Eifer, den er nach dieser Seite hin entfaltet, ist eben darauf zurückzuführen, daß er einer gewissen Geistesströmung im Judentum seiner Zeit wehren will. Darauf weisen die Äußerungen Saadias selber hin. Eine gewisse Zweifelsucht, die Saadia selbst als einen Hauptschaden seiner Zeit bezeichnet, hatte sich weiter Kreise bemächtigt, und das Streben, seine Zeitgenossen von jenem Übel zu heilen, ist es vorzugsweise, das ihn zur Abfassung seines religionsphilosophischen Werkes bestimmte. In der Schilderung, die Saadia von seiner Zeit entwirft, spricht er von solchen, die jeden Halt verloren haben, die

---

[1] Soliloqu, II. 1, de trinitate X. 14.

[2] Vgl. Al-Razi a. a. O. S. 24. Eine von den Richtungen der Skepsis führt als zweites Argument folgendes an: ان اظهر الاشياء للانسان واقربها منه هويته التى اليها يشير بقوله انا ثم ان العقلاء اختلفوا فى تلك الهوية اختلافا لا يكاد يمكن الجزم بواحد منها ومنهم من قال هى هذا الهيكل المحسوس ومنهم من قال اجسام ساريه فيه ومنهم من قال جزء لا يتجزء فى القلب ومنهم من قال المزاج ومنهم من قال النفس الناطقة, vgl. S. 163. Die Stelle geht auf Sextus Emp. Py. Hyp. II 22—28 zurück. Es handelt sich um die Frage, wer denn Richter über die Wahrheit sein soll. Wenn geantwortet wird: der Mensch, so wenden die Skeptiker ein, daß gerade über den Begriff des Menschen selber die Philosophen unter sich nicht einig sind. Es werden hierauf die verschiedenen Definitionen des Demokrit und Plato angeführt, und 23—32 wird dann noch weiter die Unerkennbarkeit des Menschen aus der Unerkennbarkeit der Seele und des Körpers nachgewiesen. Die Pointe des Beweises ist bei Al-Razi eine andere, doch ist die Abhängigkeit Al-Razis von Sextus zweifellos.

in einem beständigen Wechsel ihrer Anschauungen begriffen sind, und die er mit Menschen vergleicht, die nicht wissen, welchen Weg sie einschlagen sollen. Er redet ferner von solchen, die nahe daran sind, im Meere der Zweifel unterzugehen, über welche die Wogen des Irrtums zusammenzuschlagen drohen und denen niemand die rettende Hand reicht, um sie aus dem Abgrund zu sich heraufzuziehen.[1]

Aus dieser Schilderung jedoch läßt sich bloß auf das Vorhandensein einer skeptischen Stimmung bei Einzelnen schließen, nicht aber auf ein Bekenntnis zur Skepsis als Doktrin. Daß es jedoch auch an grundsätzlichen Anhängern der Skepsis, welche den Zweifel selbst zum Prinzip erhoben hatten, nicht fehlte, geht aus folgender Äußerung Saadias hervor. Im Anschluß an seine Definition des Glaubens sagt er in ähnlicher Weise wie Maimuni oben, nur derjenige sei weise, welcher die Dinge zur Grundlage macht und sich in seinen Ansichten nach ihnen richtet, törich hingegen derjenige, welcher umgekehrt verfährt, in der Meinung, daß die Dinge sich nach ihm richten werden. Hierauf ergeht er sich in einer Schilderung von Leuten, über die er sich nicht genug wundern konnte, die Knechte sind und keinen Herrn zu haben glauben, weil sie in der Einbildung leben, daß das nicht vorhanden sei, dessen Existenz sie leugnen, und daß umgekehrt dasjenige vorhanden sein müsse, dessen Existenz sie als wirklich setzen. Wenn dem so wäre, so brauchte ja derjenige, der kein Geld hat, sich bloß einzubilden, daß seine Säcke voll Geld sind, und der Hungrige, er sei satt usw. Aber wie schnell würden diese ihres Irrtums inne werden, und in einem gleichen Irrtum befinden sich diejenigen, die da meinen, daß sie, wenn sie an Gott nicht glauben, sich ungestraft seinen Geboten entziehen können.[2] Es macht nicht den Eindruck, das unter den Leuten, über die sich Saadia wundert, die Stoiker gemeint seien, wie Bloch annimmt,[3] vielmehr spricht der Wortlaut dafür, daß Saadia hier von Zeitgenossen redet, und zwar dem ganzen Zusammenhang nach von Anhängern des Protagoras. Daß Saadia, wie man vielleicht nach den Schußworten sagen könnte, lediglich die Ansicht des Protagoras

---

5 Em. ed. Slucki S. 3 ומהם מי שמנהיג את עצמו בדעת מן הדעות זמן ואחר כך מאסו בעבור דבר (דבה .l) שראה בו וכו' וזה בהתהפכות כל ימיו וכו' וראיתי בני אדם כאלו טבעו בימי הספקות וכו'.

2 Em. S. 6 והחכם המשובח מי ששם אמתות הדברים שרש ומנהיג עליהם דעתו וכו' ואחבר אל זה המאמר הזה זכרון אנשים תמהתי עליהם המה עבדים וחושבים כי אין אדון להם וסמכו על כל מה שהרחיקו שהוא בטל וכו' ואם האמת אתם מי שאין לו מהם ממון וכו'.

3 Bloch. Vom Glauben und Wissen Saadiahs S. 20 N. 1.

auf gewisse Freigeister seiner Zeit überträgt und bloß sagen will, daß sie so handeln, als würden sie sich zu jener Ansicht bekennen, scheint uns nicht einleuchtend, denn der Anfang und die ganze Darstellung macht den Eindruck, daß Saadia von solchen spreche, die sich faktisch zur Ansicht des Protagoras bekennen. Daß es in den Tagen Saadias Leute gegeben haben soll, die überzeugte Anhänger des Protagoras waren, ist nicht verwunderlicher als die Tatsache, daß die Lehre eines Thales oder irgendeines anderen vorsokratischen Philosophen Parteigänger im Judentum hatte.[1] Von Anhängern der Skepsis in jüdischen Kreisen berichtet auch Ibn Ḥazm. Er handelt in einem besonderen Kapitel von der Isosthenie, dem bekannten Satze der Skeptiker, daß sich jeder Behauptung eine entgegengesetzte von gleicher Stärke gegenüber stellen lasse, und unter den Anhängern dieser Lehre nennt Ibn Ḥazm auch Juden. Ibn Ḥazm spricht allerdings von verschiedenen Stufen der Skepsis, von Skeptikern, welche die Lehre von der Isosthenie in bezug auf die Existenz Gottes in Anwendung bringen, und demgemäß behaupten, daß man das Dasein Gottes weder bejahen noch verneinen könne, vielmehr die Frage unentschieden lassen müsse. Zu den Skeptikern dieser Klasse zählt er einen jüdischen Arzt Namens Ismail b. Junus. Andere beschränkten ihre Skepsis auf die Sendung der Propheten, das heißt die Offenbarung, und unter den Skeptikern dieser Gattung erwähnt er einen andern jüdischen Arzt, mit dem er selbt disputiert haben will.[2] Interessant ist es, bei dieser Gelegenheit auch von Leuten zu hören, die man als Vorläufer von gewissen modernen Bestrebungen bezeichnen könnte, und deren Skeptizismus sich in der Ansicht äußerte, daß man von dem, worin die verschiedenen Religionen einander widersprechen, völlig absehen und sich lediglich an das Ethische, das ihnen allen gemeinsam ist, halten müsse. Ob auch diese Richtung unter den Juden Vertreter

---

[1] Vgl. Em. S. 30. Aus Šahrastani II S. 256 ist zu ersehen, daß manche den ersten Satz der Genesis im Sinne des Thales deuteten. Vgl. Cusari V. 2.

[2] Vgl. Ibn Ḥazm, a. a. O. V. S. 119 ذهب قوم الى القول بتكافوء الادلة ومعنى هذا انه لا يمكن نصر مذهب على مذهب . . . وكان اسمعيل بن يونس الاعور الطبيب اليهودى تدل اقواله ومناظراته دلالة صحيحة على انه كان يذهب الى هذا القول . . . . وقالت طائفة اخرى بتكافوء الادلة فيها دون البارى تعالى . . . وكان اسمعيل بن القراد الطبيب اليهودى يذهب الى هذا القول.

hatte, ist aus den Worten Ibn Ḥazms nicht zu entnehmen. Der Umstand nun, das Ibn Ḥazm von verschiedenen Graden der Skepsis redet und hierfür nicht allgemeine Gesichtspunkte aufstellt, sondern den Unterschied im Verhalten zu einzelnen Fragen erläutert, schwächt den Wert seines Zeugnisses merklich ab, und es entsteht die Frage, inwieweit wir es bei den von ihm genannten jüdischen Ärzten mit Skeptikern im eigentlichen Sinne zu tun haben. Man braucht ja noch kein Skeptiker in erkenntnis-theoretischem Sinne zu sein, wenn man in irgendeiner Frage sich skeptisch verhält. Aber ein Zusammenhang zwischen dem Skeptizismus jener Ärzte und der griechischen Skepsis ist jedenfalls bezeugt, wenn man nicht annehmen will, daß Ibn Ḥazm nur fälschlicherweise einen Hauptgrundsatz der griechischen Skepsis auf gewisse Richtungen seiner Zeit überträgt. Ibn Ḥazm zeigt sich über die Bedeutung jenes Grundsatzes genau unterrichtet, und so ist auch seiner Darstellung zu trauen, wenn er die von ihm genannten Skeptiker als Anhänger desselben bezeichnet.[1] So werden die Äußerungen Saadias durch Ibn Ḥazm ergänzt, und wir begreifen, warum er mit besonderem Eifer die Skepsis bekämpft.

Wir wenden uns nun zu der Darstellung, die Saadia von der Skepsis gibt. Er unterscheidet vier Richtungen in derselben. Die erste Richtung ist die der Daharijja, welche die Weltewigkeit behaupten. Man kann die Anhänger dieser Richtung als Sensualisten bezeichnen, sie leugnen jede Verstandeskenntnis und lassen nur die unmittelbare Wahrnehmung gelten. Von diesem ihrem Prinzip aus erklären sie die Welt in allen ihren Teilen als ewig. Da sie nämlich nur das für wahr halten, was mit den Sinnen wahrgenommen wird, ein Anfang und ein Ende der Welt aber noch niemals wahr-

---

[1] Als Beweis für ihre Behauptung berufen sich die Anhänger der Isosthenie u. a. auf den Widerspruch der Meinungen unter den Menschen, wobei namentlich auf die Verschiedenheit der religiösen Vorstellungen hingewiesen wird. Es ist der von den Skeptikern genannte *τρόπος ἀπὸ τῆς διαφωνίας*, und auch sie weisen gern auf die Verschiedenheit der Anschauungen auf religiösem und ethischem Gebiete hin. Obgleich Ibn Ḥazm von alledem wie vom Hörensagen redet und seine Darstellung verschwommen ist, so ist doch kein Zweifel, daß er die griechische Skepsis im Auge habe und nicht etwa bloß mißbräuchlich die Bezeichnung von dort entlehnt hat. Unter den Beweisen, die er den Skeptikern in den Mund legt, findet sich auf S. 123 das Argument, daß jeder Beweis auf ein regressus in infinitum hinauslaufe, d. i. der *τρόπος εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων*. Auch die Frage des Skeptikers an den Dogmatiker das., woher er wisse, daß er wisse, verrät deutlich den griechischen Ursprung.

genommen wurde, so sei die Welt ohne Anfang und Ende.[1] Die zweite Richtung bezeichnet Saadia als die Ansicht der Rechthaberischen, der Obstinaten. Ihr erkenntnistheoretischer Grundsatz lautet, daß sich die Wirklichkeit der Dinge nach unseren Vorstellungen richte, und diesem Grundsatz gemäß antworten sie auf die Frage, ob die Welt ewig oder geschaffen sei, sie sei für jeden so, wie sie ihm scheine, für den einen ewig, für den anderen geschaffen.[2] Die dritte Richtung bilden die Ephektiker. Sie sind der Ansicht, daß man sich jedes Urteils enthalten müsse, weil das Denken vielen Zweifeln unterworfen sei und dem zuckenden Blitze vergleichbar nicht gefaßt und festgehalten werden könne. Die Vertreter dieser Ansicht sind nach Saadia noch törichter als die Vorgenannten, weil jene mit der Wahrheit den Irrtum verbinden, während die Ephektiker Wahrheit und Irrtum zugleich aufheben.[3]

---

[1] Em. S. 33 והדעת העשירי דעת הידוע בקדמות והוא דעת מורכב מצלעות רבות וכו' ואומרים בעליו כי הדברים כולם לא סרו על מה שאנחנו רואים מהארץ והשמים וכו' אין להם תחלה ולא סוף והגדולה שבטענתם שהם אין מאמינים אלא במה שיפול עלנו ראותם ולא השיגו לגשמים האלה לא תחלה ולא סוף. Die Daharijja unterscheiden sich von den arabischen Aristotelikern, die gleichfalls die Weltewigkeit behaupten, und deren Ansicht als achte Schöpfungstheorie von Saadia aufgeführt wird, dadurch daß die Aristoteliker eine erste bewegende Ursache annehmen, während die Daharijja eine solche nicht anerkennen. Diesen Unterschied hebt Ibn Rošd, Tahafut al Tahafut S. 8 mit Bestimmtheit hervor, und in demselben Sinne lautet die Erklärung, die Al-Gazzali, Munkiḏ ed. Schmoelders S. 14 von den Daharijja gibt. Mit Al-Gazzali stimmt in auffälliger Weise überein die Darstellung von den verschiedenen Klassen der Philosophen bei Al-Kifti ed. Lippe S. 49, so daß der Letztere aus dem Ersteren oder beide aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben. Al-Razi a. a. O. S. 127 gebraucht einmal die Bezeichnung Daharijja unrichtiger Weise, indem er berichtet, einige von den Daharijja hätten Gott die Erkenntnis seiner Wesenheit abgesprochen. Dazu bemerkt der Kommentator Tusi, Al-Razi habe sich im Ausdruck vergriffen, denn er hätte von Philosophen, nicht von den Daharijja sprechen müssen, da diese überhaupt eine erste Ursache nicht annehmen. Wir finden also auch hier, daß die Negierung einer ersten Ursache das charakteristische Merkmal der Daharijja war, so daß die Behauptung Al-Razis nur als eine Entgleisung aufzufassen ist. Die von ihm mitgeteilte Ansicht gehört Muʿammar an, dessen Lehre von den Maʿani auch zu den Karäern gedrungen ist. Die Ansicht der Daharijja wird von Saadia auch in der Einleitung zum Jeṣîra-Kommentar als erste Theorie erwähnt. Über den angeblichen Zusammenhang der Ansicht der Daharijja mit ihrem Sensualismus vgl. w. u.

[2] Em. S. 34 והדעת האחד עשר היא דעת בעלי העקשות (arab. أصحاب العنود) אלה שמים הנמצאות קדמוניות מחודשות יחד כי אמתת הדברים אצלם אינה אלא כפי הדעות.

[3] Em. S. 35 והדעת השנים עשר דעת העמידה (arab. مذهب الوقوف) אלה האנשים חשבו כי האמת הוא שיעמוד האדם ולא יאמין בדבר כי אמרו כי העיין רב ספקות ואנחנו רואים [erg. אותו] כמו הברק הלוהט לא יאצר ולא יתפש וכו' ואלה יותר סכלים מאנשי העקשות מפני

Am weitesten in ihrer Skepsis gehen die Anhänger der vierten Richtung, die wir in Ermangelung eines passenden Namens Agnostiker nennen wollen, obgleich diese Bezeichnung leicht mißverstanden werden kann. Sie unterscheiden sich von den eben genannten Ephektikern dadurch, daß sie nicht bloß die Verstandeserkenntnis wie jene leugnen, sondern ihre Skepsis auch auf die Sinne ausdehnen und gar keine Wahrheit zurücklassen. Auf die Frage, ob die Welt ewig oder geschaffen sei, oder beides oder keines von beiden, desgleichen wenn man sie in bezug auf etwas Wahrgenommenes frägt, ob es ein Mensch oder ein Tier sei oder beides oder keines von beiden, haben sie immer nur die eine stereotype Antwort: jeder der genannten Fälle sei möglich.[1] Soweit die Darstellung Saadias.

Vergleichen wir nun die genannten vier Richtungen mit den verschiedenen Schulen der griechischen Skepsis und gehen wir den Quellen nach, aus denen Saadia seine Kenntnis der skeptischen Ansichten schöpfte, so geraten wir in nicht geringe Schwierigkeiten. Was zunächst die Unterscheidung zwischen der dritten und vierten Richtung, den Ephektikern und Agnostikern, betrifft, so läßt sie sich in der Geschichte der griechischen Skepsis nicht nachweisen. Aber über diese Schwierigkeit könnten wir uns leicht hinwegsetzen, und den Irrtum vielleicht darauf zurückführen, daß schon die Alten sich über den Unterschied zwischen den verschiedenen Richtungen der Skepsis klar waren und dieselben nur schwer auseinanderhalten

---

שהם חברו אל האמתת הנמצאות שקרים ואלה עמדו מהאמת והשקר יחד וכו'. Saadia gibt sonst keine Begründung der verschiedenen skeptischen Ansichten, nur für die in Rede stehende Richtung deutet er einen Grund an. Doch bedürfen seine Worte noch der Erklärung vgl. w. u.

[1] Em. S. 36 והם (arab. مذهب المتجاهلين)' והדעת השלשה עשר דעת הסכלים העם אשר עם הכחשתם המדעים כחשו המוחשות עוד ואמרו כי אין אמת לשום דבר כלל לא לידוע ולא למוחש וכו'. In den angeführten Worten ist der Unterschied zwischen der dritten und vierten Richtung so deutlich angegeben, daß man sich in dieser Beziehung in gar keinen Vermutungen zu ergehen braucht und jeder Versuch, die Worte Saadia anders zu deuten, hinfällig erscheint. Die arabische Bezeichnung gibt Tibbon S. 66 richtiger durch המתעלמים wieder: die nichts zu wissen vorgeben. In Ermangelung einer passenden Bezeichnung haben wir das Wort durch Agnostiker wiedergegeben, nur darf man das Wort nicht in dem Sinne nehmen, in welchem es heute gebraucht wird. Auch im Kommentar zu den Sprüchen S. 52 spricht Saadia von den מתג̇אהלין und den דהריין und sagt von ihnen, daß sie sich mit der Wissenschaft beschäftigen, nicht um die Wahrheit zu finden, sondern um Zweifel zu erregen. Auch hier ist die Übersetzung DERENBURGS אוילים für מתג̇אהלין falsch und wegen des Zusammenhanges sinnlos, da von Toren nicht יגעים בחכמה gesagt werden kann.

konnten.[1] Daraus ließe sich vielleicht erklären, wie in Ermangelung eines bestimmten Merkmals in der arabischen Überlieferung von selbst sich die Unterscheidung zwischen einer radikalen und milden Skepsis herausbildete, von welchen die eine lediglich die Verstandeserkenntnis, die andere auch die Sinneserkenntnis aufhebe. Eine weit größere Schwierigkeit entsteht für uns, wenn wir auf den Ursprung der beiden ersten Ansichten eingehen. Wer ist denn Urheber der Ansicht, die Saadia den Obstinaten zuschreibt? Man erkennt leicht in der Behauptung, daß die Dinge so sind, wie sie einem jeden erscheinen, den Satz des Protagoras, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei. Und wer ist Vertreter der sensualistischen Theorie, die Saadia den Daharijja zuschreibt? Wiederum Protagoras, nur mit dem Unterschiede, daß wir in dem einen Falle den Satz des Protagoras selber vor uns haben, im anderen Falle die Ansicht, auf welche Plato im Theaetet den Satz zurückführt. Die Behauptung, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, deckt sich nach Plato mit der dem Theaetet in den Mund gelegten Behauptung, daß das Wissen sich auf Wahrnehmung beschränke.[2] Daß die den Daharijja zugeschriebene sensualistische Ansicht tatsächlich mit der von Plato im Theaetet bekämpften identisch sei, bedarf keines Beweises, denn sie deckt sich sachlich vollständig mit derselben. Es läßt sich jedoch noch obendrein nachweisen, daß die Darstellung Saadias selbst auf den Theaetet zurückgehe, und dadurch wird die Schwierigkeit um so größer. Daß nun die von Saadia den Daharijja zugeschriebene sensualistische Ansicht aus dem Theaetet stamme, ergibt sich aus dem Nachweise, daß auch die Einwürfe Saadias gegen dieselbe auf den Theaetet zurückgehen. Ganz deutlich verrät den Platonischen Ursprung der Einwurf, daß es eine Erkenntnis geben müsse, welche die Wahrnehmungen der verschiedenen Sinne mit einander vergleicht

---

[1] Vgl. Gellius, Noct. att. XI 5 vetus autem quaestio et a multis scriptoribus graecis tractata est, in quod et quantum Pyrrhonios et Academicos philosophos intersit. uterque enim *σκεπτικοι, ἐφεκτικοι, ἀπορητικοι* dicuntur, quoniam utrique nihil affirmant nihilque comprehendi statuunt. Der Unterschied, der dann folgt, soll darin bestehen, daß die Akademiker wenigstens den skeptischen Sätzen selbst Gewißheit zuschreiben, während die Pyrrhoneer selbst diese bloß als ungewiß hinstellen, vgl. Sextus I 220—235 über die vielen angeblichen Unterschiede zwischen den Skeptikern und den einzelnen Richtungen der Akademie.

[2] Plato, Theaetet 151 *αἴσθησις φῂς, ἐπιστήμη; . . . κινδυνεύεις μέντοι λόγον οὐ φαῦλον εἰρηκέναι περὶ ἐπιστήμης, ἀλλ' ὃν, ἔλεγε καὶ Πρωταγόρας. τρόπον δέ τινα ἄλλον εἴρηκε τὰ αὐτὰ ταῦτα.*

und zu einander in Beziehung setzt.[1] Das Gleiche gilt von dem Einwurf, daß man auch das für wahr halte, was der augenblicklichen Wahrnehmung entzogen ist, wie die Erkenntnis des Vergangenen und Abwesenden.[2] Auch in einem dritten Einwand, welcher sich auf die Erkenntnis des Zukünftigen bezieht, könnte man eine Reminiscenz an Plato erblicken, aber die beiden erwähnten Vergleichspunkte reichen hin, um zu beweisen, daß die den Daharijja zugeschriebene Ansicht mit der des Protagoras im Theaetet identisch und aus dem Theaetet selbst entlehnt sei.[3] Wir sind demnach zu dem auffälligen Resultate gelangt, daß bei Saadia als zwei verschiedene Richtungen dargestellt wird, was in der ursprünglichen Quelle nur zwei verschiedene Formulierungen einer und derselben Grundansicht ist.

Wenden wir uns nun zu der dritten Ansicht, die Saadia den Ephektikern zuschreibt und fragen wir, wie es sich mit dieser ver-

---

[1] Em. S. 34 אבל אני רואה אותם סותרים דבריהם אחר שישמעוהו ויראוה והוא שחוש הראות אין לו ממשלת על השמע וחוש הטעם אין לו ממשלת על המשוש וכו' אם לא יהיה הנה מרע תקבץ בו הנפש כל אלה המוחשים לא תגיע אליהם ואחר כן אני מוצא כל אחד מהם כשהוא רואה אדם ואחר כן ישאלוהו הראית אותו אומר כן ואם המענה הוא לחוש הוא אינו מדבר ואם המענה לדבור הוא לא ראה מאומה וזאת ראיה שיש הנה מרע צפנהו חוש הראות והליץ בעדו. Vgl. Plato, Theaetet 184 den nämlichen Gedankengang, nachdem der Satz, Wahrnehmung und Wissen sei eins, aufs neue aufgenommen wird. Von dem Beweise des Aristoteles für die Existenz des Gemeinsinns unterscheidet sich die Darstellung Saadias durch den Satz 'ואחר כן אני מוצא וכו, woraus ganz allgemein folgt, daß es ein und dieselbe Seele ist, von welcher alle Funktionen ausgehen, und nicht etwa lediglich eine Vereinigung aller Wahrnehmungen im Zentralsinn. Davon abgesehen, benützt ja Saadia den Gedanken in gleichem Sinne wie Plato zur Widerlegung der Ansicht des Protagoras, so daß nur Plato in Betracht kommt.

[2] Em. S. 35 אך אני מוצא אותם סותרים דבריהם שכל אחד מאמין שהמדינות אשר הלך בם והמעשים אשר עשה ובני אדם שראה וכו' אמת והוא אינו רואה אותם בחושו מפני שרחקו ממנו אבל הוא יודע בשכלו אשר קבל צורתם [ו]דמותם ונטבעו אצלו, vgl. Platon Thaetet 163: *Τι δαί; μνήμην οὐ λέγεις μέντοι τι;* usw. Ebenso Aristocles bei Eusebius praeparatio ev. XIV 20, wo die Einwürfe Platos im Theaetet zum Teile ausgezogen sind: *Ὁ γε μὴν θεασάμενος ὁτιοῦν, εἶται μεμνημένος, οἶδε μὲν, αἰσθάνεται δ' οὐκέτι.*

[3] Fraglich bleibt es dabei, in welchem Zusammenhange die Ansicht des Protagoras mit der von der Weltewigkeit stehe und welche Philosophen man sich unter den Vertretern der letzten Ansicht zu denken habe. Zu den Daharijja zählte man, wie es scheint, mehrere vorsokratische Philosophen, wie beispielsweise Thales, den Al-Kifti S. 50 als den ältesten Vertreter dieser Richtung nennt und als dessen Gesinnungsgenossen er S. 104 die Inder bezeichnet. Andererseits schrieb man, wie es scheint, gestützt auf Plato Theaetet 152 und Aristoteles 1009 b 12 ff. die Ansicht des Protagoras vielen vorsokratischen Philosophen zu. Zwischen beiden Ansichten fand man dann einen natürlichen Zusammenhang.

hält. Als wir bei der zweiten Ansicht waren, erkannten wir, daß sie mit der ersten zusammenfalle, und nun sind wir bei der dritten, und es stellt sich heraus, daß es sich mit dieser nicht anders verhalte. Was behauptet denn die dritte Ansicht? Doch nur, daß es keine Verstandeserkenntnis gebe, eben das behauptet ja auch die erste, nur daß der dritten ein anderer Name angehängt ist, der im Grunde gar nicht auf sie paßt. Denn die Bezeichnung der dritten Ansicht als ephektische, kann nur bedeuten, daß wir uns jedes Verstandesurteils enthalten müssen, nicht aber jedes Urteils überhaupt, und dasselbe gilt auch nach der ersten Ansicht. Sollen wir annehmen, daß auch hier als dritte Ansicht ausgegeben wird, was in der ursprünglichen Quelle nur eine andere Formulierung der ersten Ansicht war? Wir halten es nicht für ausgeschlossen, wenn wir es auch nicht direkt behaupten möchten. Wenn nämlich die dritte Ansicht irgendein neues Moment enthalten soll, so kann es nur in der Begründung liegen, und in dieser sind die Worte, daß das Denken dem zuckenden Blitze vergleichbar nicht stille stehe und nicht festgehalten werden könne, bei aller Kürze sehr bezeichnend. Sie scheinen nicht zu besagen, daß wir unsere Meinung schnell wechseln, daß unsere Ansichten veränderlich sind, da der Sinn vielmehr zu sein scheint, daß wir dieselben gar nicht festhalten können. Die Worte erinnern an Heraklit und die Erzählung von seinem Freunde Kratylus, der zuletzt die Dinge nicht anders bezeichnen zu dürfen glaubte, als indem er mit dem Finger auf sie hienwies, weil sie nach seiner Meinung schon während der Rede sich verändern, und was in dem einen Augenblicke wahr sei, es in dem andern nicht mehr ist.[1] Da nun Plato im Theaetet die Ansicht des Pro-

---

[1] Vgl. Aristoteles 1010a 7 *ἔτι δὲ πᾶσαν ὁρῶντες ταύτην κινουμένην τὴν φύσιν, κατὰ δὲ τοῦ μεταβάλλοντος οὐθὲν ἀληθευόμενον, περί γε τὸ πάντῃ πάντως μεταβάλλον οὐκ ἐνδέχεσθαι ἀληθεύειν. ἐκ γὰρ ταύτης ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν, καὶ οἵαν Κράτυλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾤετο δεῖν λέγειν, ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον.* Hier wird nun allerdings nur die Beweglichkeit des Objekts hervorgehoben, aber auch die Worte Saadias können so verstanden werden, daß der Gedanke nicht festgehalten werden könne, weil er schon im nächsten Augenblick nicht wahr ist. Außerdem gelangt man zum selben Resultat, daß es kein wahres Urteil gebe, auch wenn man von der Beweglichkeit des Subjekts ausgeht, wie beispielsweise auch Plato im Theaetet 284 in bezug auf die Nichtbeharrlichkeit des Subjeks ausführt, daß es in der Konsequenz der Heraklitischen Lehre liege, daß es auch keine Wahrnehmung gebe: *Τί δὲ περὶ αἰσθήσεως ἐροῦμεν ὁποιασοῦν οἷον τῆς τοῦ ὁρᾶν ἢ ἀκούειν; μένειν ποτὲ ἐν αὐτῷ τῷ ὁρᾶν ἢ ἀκούειν; . . . οὔτε ἄρα*

tagoras auf die Heraklitische Lehre gründet[1] und gewissermaßen eine Gleichung von drei Sätzen, des Theaetet, des Protagoras und Heraklit durchführt, so läge der Fall hier so, wie oben, wo es sich um das Verhältnis zwischen der zweiten und ersten Ansicht handelte. Aber wir können uns nicht auf Grund einer nicht sicheren Interpretation weniger Worte in Vermutungen ergehen und lassen es dahingestellt, ob auch hier ein ähnliches Verhältnis obwaltet wie oben. Welches Mißverständnis aber auch zu Grunde liegen mag, an der Tatsache ist nicht zu ändern, daß auch die dritte Ansicht mit der ersten zusammenfalle, und es stellt sich als Ergebnis heraus, daß nur zwei Richtungen einander gegenüberstehen: auf der einen Seite die subjektivistische Ansicht des Protagoras, auf der anderen die Skepsis Pyrrhos. Den Gegensatz beider Richtungen stellt Saadia richtig dar durch die Antwort, die er in deren Namen auf die Frage betreffend die Weltschöpfung gibt.[2] Zu dem gleichen Ergebnis, daß sich nur zwei Richtungen gegenüberstehen, gelangen wir auch, wenn wir von den Namen, mit welchem Saadia die verschiedenen Richtungen bezeichnet, ausgehen und sie mit anderweitigen Angaben vergleichen, worauf wir jedoch nur kurz hinweisen wollen.[3]

ὁρᾷν προσρητέον τι μᾶλλον ἢ μὴ ὁρᾷν οὔτε τιν' ἄλλην αἴσθησιν μᾶλλον ἢ μή, πάντων γε πάντως κινουμένων. Vgl. auch Philoponus, Scholien zu Aristoteles 35 a 25.

[1] Theaetet 152ff.

[2] In gleicher Weise stellt David, Scholien zu Aristoteles 22b 45, die Ansicht der Skeptiker der des Protagoras gegenüber. Auf die Frage, ob die Seele sterblich oder unsterblich sei, antworte Protagoras, was jedem scheine, sei wahr, die Ersteren hingegen, sie sei sterblich oder unsterblich oder beides oder keines von beiden. Gemäß dieser Antwort führten sie noch einen eigenen Namen *ἐκλήθη καὶ τρίπους ἡ αἵρεσις αὐτῶν, ἐπειδὴ τριπλᾶς ἐποιοῦντο τὰς ἀπορίας.*

[3] Tusi in seinem Kommentar zu Al-Razi S. 23 A. nennt drei Parteien der Sophisten. Die La'adrijjâ, اللاادرية, die Nichtwissenden (von لا ادرى ich weiß nicht). Es sind diejenigen, welche sagen, wir zweifeln und zweifeln, daß wir zweifeln. Die ʿInâdijjâ (العنادية), die Obstinaten, welche behaupten, es gebe kein Urteil, und scheine es noch so evident, dem nicht ein widersprechendes von gleicher Stärke entgegengestellt werden könnte. Die Subjektivisten, die ʿIndijjâ (von عندى bei mir, nach meiner Ansicht), welche behaupten, es sei für jeden das, was er für wahr halte, wahr im Verhältnis zu sich selbst, falsch im Verhältnis zu einem anderen. Entgegengesetzte Urteile seien gleich wahr im Verhältnis zu verschiedenen Subjekten. Die gleichen Parteibezeichnungen hat das Zitat bei DELITZSCH, עץ חיים S. 324, nur wird von den Obstinaten bloß gesagt, daß sie alle Wahrheit leugnen, ohne daß eine Erklärung ihres Namens gegeben wird. Nun liegt auf der Hand, daß für die zweite Ansicht bei Saadia die Bezeichnung ʿIndijjâ zutreffender ist als Inâdijjâ = בעלי העקשות, und man möchte zunächst annehmen, daß bei Saadia eine Verwechslung vorliege. Aber bei näherer Betrachtung drängt sich der

Entsprechend den beiden Ansichten, die wir zuletzt erhalten, ordnen sich auch die Einwürfe, die Saadie erhebt. Der subjektivistischen Ansicht des Protagoras wirft er vor, daß sie gegen den Satz des Widerspruchs verstoße. Ebenso erhebt er gegen die Skepsis alle jene Einwände, die den Skeptikern schon in aller Zeit von ihren Gegnern entgegengehalten wurden. Sie laufen im Wesentlichen auf zwei hinaus. Erstens, daß sie sich mit ihrem eigenen Prinzip in Widerspruch setzen, so z. B. wenn sie die Zurückhaltung von jedem Urteil empfehlen, während hierin selbst schon ein Urteil enthalten ist.[1] Es ist derselbe Einwand, wenn auch mit anderen Worten, wenn die Agnostiker gefragt werden, ob sie auf Grund einer Erkenntnis oder eines Nichtwissens behaupten, daß es keine Erkenntnis gebe,[2] oder wenn gefragt wird, auf welche Weise sie denn hoffen, ihre Gegner durch Gründe zu überführen, wenn sie selbst behaupten, daß es keinen Beweis gebe.[3] Der zweite Einwand läuft darauf hinaus, daß die Skeptiker durch ihr eigenes praktisches Verhalten ihre Lehre Lügen strafen.[4] Auf alle diese Einwürfe haben die Skeptiker, so gut sie konnten, geantwortet[5], und von Interesse ist für uns dabei nur, zu sehen, inwieweit Saadia mit der einschlägigen Literatur vertraut war. Auf einem Mißverständnis der skeptischen Ansicht

---

Gedanke auf, daß die ganze Unterscheidung von Inâdijja und Indijja nur auf einem Irrtum beruhe, da in dem erstern Namen überhaupt kein Hinweis auf eine bestimmte Richtung gegeben ist, vielmehr bloß eine Hindeutung auf den Gedanken, daß jeder Behauptung eine entgegengesetzte von gleicher Berechtigung entgegengestellt werden könne, welche Ansicht dem Protagoras und den Skeptikern gemeinsam ist. Es scheint demnach, daß La'adrijja der allgemeine Name ist, mit dem man die ganze Partei der Sophisten bezeichnete, innerhalb deren man dann zwei Richtungen, die der Subjektivisten, Indijja, und der Skeptiker, La'adrijja, unterschied. Die einzelnen Schulhäupter scheinen nur wenig bekannt gewesen zu sein. Pyrrho wird von Alfarabi, philosophische Abhandlungen ed. DIETERICI S. 50 genannt.

[1] Em. S. 35 אם תהיה אצלם אמתת כל דבר העמידה ממנו הם חייבים שיעמדו מן העמידה.

[2] Ibid. S. 36 במדע אמרתם שאין מדע או באולת.

[3] Ibid. S. 35 ואחר כן אומר כי דבריהם עמם לחייבם בעמידה יוצאים בזה ממה שטענוהו ובאים להצדיק במדעים ולולא זה לא היו חושבים לקיים העמידה.

[4] Ibid. S. 36 ואומר עוד כי רוצים עמנו אל שכלם בעת הצרך אל ההנהגה וכו' ואומר עוד כי מה שהם שוכרים האומן וכו' ואומר עוד כי השתמשם במחשבה בכל דבר שיש לו אחרית וכו'.

[5] Auf die Belege im Einzelnen lohnt sich nicht hinzuweisen, es genügt auf das bereits erwähnte Fragment aus der Schrift des Aristocles bei Euseb. praep. ev XIV 20 hinzuweisen, was die gegnerische Seite, und auf Sextus Pyr. Hyp I 13—15 u. 197; I 22—24, was die Antworten der Skeptiker betrifft. Vgl. auch Theaetet 178, David, Scholien zu Aristoteles 23a 6ff., Philoponus das. 35a 22ff.

scheint es zu beruhen, wenn Saadia meint, daß die Skeptiker durch Schmerzen von der Unwahrheit ihrer Behauptungen überzeugt werden sollen, da es den Skeptikern niemals eingefallen ist, an der Wirklichkeit der Empfindungen und Gefühle als innere Zustände zu zweifeln.[1] Aber auch dieses Mißverständnis ist alt, wie schon daraus hervorgeht, daß dem Aristoteles eine gleichlautende Äußerung in den Mund gelegt wird.[2]

Nur in aller Kürze sei noch auf die Ausführungen Saadias in der Einleitung, soweit sie mit unserem Gegenstande zusammenhängen, hingewiesen. Irrtum und Zweifel — das ist der Grundgedanke des ersten Teiles — haben ihren Grund nicht in einem innern Unvermögen des Menschen, die Wahrheit zu erfassen, sondern in einem fehlerhaften Verhalten unsrerseits, sei es, daß wir nicht mit der nötigen Sorgfalt forschen und vorzeitig unsere Tätigkeit einstellen, sei es, daß wir nicht genügend vorbereitet an die Untersuchung herantreten, das gesuchte Objekt nicht kennen oder mit den Methoden des wissenschaftlichen Verfahrens nicht vertraut sind.[3] Aus der weitläufigen Auseinandersetzung dieses Gedankens heben wir einen Punkt hervor, der uns beachtenswert erscheint. Saadia meint, daß es bei einem mangelhaften Verfahren unsererseits geschehen kann, daß wir das Objekt, das wir suchen, vor Augen haben, ohne es zu erkennen. Diese Bemerkung ist nach unserem Dafürhalten nur verständlich, wenn man an die zuerst von Plato aufgeworfene Frage denkt, wie denn Erkenntnis überhaupt möglich sei, da wir das, was wir nicht wissen, nicht suchen können, und wenn wir es gefunden, das Gesuchte nicht in ihm erkennen würden, wenn wir es nicht schon vorher unbewußt in uns getragen haben.[4] Auch Al-Tusi kennt diese Frage und führt sie als Argument der Skeptiker an.[5]

An seine Ausführungen über die Quellen des Irrtums schließt Saadia eine Erörterung über die Quellen der Wahrheit, in der er auf

---

[1] Sextus Pyr. Hyp. I 19 20.

[2] Vgl. oben S. 237.

[3] Enumot Anfang ואודיע תחלה סבת נפילת הספקות לבני אדם וכו׳ והיו הדברים המושגים בחוש נופלים בהם הספקות בא׳ משני סבות וכו׳ ואפשר שיהיה לפניו ולא יכירנו וכו׳ עד שיקרה לו האמת או ימצאהו ולא ירגיש בו וכו׳.

[4] Vgl. Meno p. 80 und Aristoteles 995 a 33, — doch kommt letzterer, wo der Gedanke nur flüchtig gestreift wird, für uns nicht in Betracht.

[5] Al-Razi a. a. O. S. 24 ثانيها (ein zweiter Grund der Skeptiker) ان انه المطلوب ان كان معلوما فلا فائدة فى طلبه والا فاذا وجده كيف يعرف مطلوبه.

die Skeptiker direkt Bezug nimmt. Es gibt nach ihm drei solcher Quellen: 1. die sinnliche Wahrnehmung, 2. das unmittelbare Verstandesurteil, 3. die auf logischer Notwendigkeit beruhende Schlußfolgerung vom Bekannten aufs Unbekannte. Zu den Wahrheiten der ersten Klasse gehören alle Erkenntnisse, die wir der Wahrnehmung unserer Sinne verdanken, wie die Erkenntnis von der äußeren Erscheinung der Dinge; zur zweiten alle Wahrheiten, die uns unmittelbar einleuchten, wie die sogenannten Axiome und die sittlichen Urteile; zur dritten alle Wahrheiten, die sich uns nicht von selbst aufdrängen, aber aus Erkenntnissen der beiden ersten Klassen sich mit Notwendigkeit ergeben. Nicht alle, bemerkt Saadia, erkennen die drei Quellen der Wahrheit an. Manche dehnen ihre Skepsis selbst auf die Wahrheiten der ersten Klasse aus, manche verhalten sich ablehnend bloß gegen die beiden letzten Klassen, die weitaus größte Zahl bestreitet die Erkenntnisse der dritten Klasse.[1] Im Gegensatze dazu entwickelt Saadia seinen eigenen Standpunkt, und aus seinen Darlegungen ist zu ersehen, daß er mit den verschiedenen Argumenten der Skeptiker bekannt war. Die verschiedenen Arten von Sinnestäuschung, die Halluzinationen der Fieberkranken, wie auch die Traumvorstellungen sind nach Saadia kein Beweis, daß den Sinnen überhaupt kein Glaube beizumessen sei. Vielmehr folgt daraus bloß, daß wir uns vor gewissen Täuschungen in acht nehmen müssen, Wahrnehmungen nicht mit Einbildungen verwechseln dürfen und die Aussagen unserer Sinne der Kontrolle unseres Verstandes unterwerfen müssen.[2]

Sehr ausführlich verweilt Saadia bei den Erkenntnissen der dritten Klasse, namentlich bei dem Schluß von der Wirkung auf die Ursache, wobei er gewisse Regeln aufstellt, nach denen bei diesem Schlusse zu verfahren sei. Es ist bekannt, daß die Skeptiker den Kausalbegriff speziell zu einem Gegenstand ihrer Angriffe machten. Sie stellten es in Frage, ob es eine Ursache gebe und, die Existenz vorausgesetzt, bezweifelten sie die Möglichkeit, sie zu erkennen. Vielleicht war das mit ein Grund, warum Saadia sich gerade mit dem Begriff der Ursache so eingehend beschäftigt.

---

[1] Em. S. 7 וכיון שהשלמנו מה שראינו לחברו אל המאמר הראשון צריך שנדבר הנה על משכי האמת וכו'. Wir haben über diese Stelle wie auch das Folgende anderwärts gehandelt, vgl. die Psychologie der jüd. Religionsphilosophen S. 46, und gehen darum auf das Einzelne nicht ein.

[2] Em. S. 8.

Fassen wir alles zusammen, so ergibt sich, das Saadia mit den Ansichten der griechischen Skeptiker, mit ihren Argumenten und den Einwürfen ihrer Gegner ziemlich vertraut war. Er hatte zwar kein richtiges Bild von den einzelnen Richtungen und Schulen, was darauf zurückzuführen ist, daß ihm nur mangelhafte Quellen zu Gebote standen, aber über die Fragen, um die es sich handelt, zeigt er sich gut unterrichtet. Ja, es erscheint merkwürdig, welche ausgebreitete Kenntnis der griechischen Philosophie er für seine Zeit besaß, und dies um so mehr, wenn man bedenkt, aus welchen zweifelhaften Quellen er sich seine Kenntnis verschaffen mußte. Wir haben auch gesehen, daß der Eifer, mit welchem Saadia die Skepsis bekämpft, darauf zurückzuführen ist, daß es vereinzelte Anhänger der Skepsis gab, und daß die Ansichten der griechischen Skeptiker keineswegs, wie man nach den spärlichen Nachrichten erwarten könnte, unbekannt waren. Es drängt sich demnach die Vermutung von selbst auf, daß auf die Entwicklung der jüdischen und arabischen Religionsphilosophie in der älteren Zeit auch die Lehren der griechischen Skeptiker nicht ohne Einfluß gewesen sind. Diesen Einfluß jedoch im Einzelnen nachzuweisen, ist hier nicht der Ort.

Mediaeval Hebrew Terms for Nature.

By HENRY MALTER, Dropsie College.

The word יצירה the simple meaning of which is *creation* or formation has been used by Hebrew philosophic writers since Judah Ibn Tibbon synonymously with טבע for nature. Thus חכמת היצירה in Ibn Tibbon's translation of Saadia's 'Amânât, chapter X, end of the Eleventh Theory (ed. Leipzig 1864, p. 157) denotes "natural science"[1], not „spekulative Wissenschaft", as GUTTMANN (*Die Religionsphilosophie des Saadia*, p. 280; see also p. 279, note 2) has it. Thinking that the passage contains an allusion to a certain theory of Aristotle, GUTTMANN even proposes to drop the word היצירה in Ibn Tibbon's version or to replace it by השכל, which is found in the manuscripts of the so-called Paraphrase. The latter, however, aside from its general inaccuracy, does not prove anything in this instance. For the word שכל, too, has been used by the translators in a diverted sense to designate the innate talent, disposition or natural constitution of a person. Even Samuel Ibn Tibbon, the translator *par excellence* used מחשבה and שכל for the Arabic فِطْرَة[2] which, like بِنْيَة in the passage of Saadia referred to above[3], means man's natural gifts, his mental equipment by birth. Samuel Ibn Tibbon's translation was, indeed, criticized by Shem Ṭob Palquera (מורה המורה, p. 149) who points out that מחשבה is not the adequate equivalent for the word فطرة used there by Maimonides[4].

[1] In this sense חכמת היצירה is used also by Naḥmanides, דרשה, Vienna 1873, p. 23, l. 7 (as a synonym of מעשה בראשית = physics).

[2] מורה הנבוכים, I, 2: והוא עם מחשבתו ומושכליו; III, 17, near the beginning of the fifth Theory: דבר שהשכל מזהיר ממנו; see MUNK, *Guide*, III, p. 127, note 1.

[3] *'Amânât*, ed. LANDAUER, p. 310, last line.

[4] Quoting the Arabic of Maimonides (והו מע פטרתה ומעקולאתה) he asserts that the correct rendering would be והוא עם יצירתו ומושכלותיו, and referring to

The translators seem to have been in doubt as to the proper rendition of فطرة. For each time the word is used by Maimonides in Arabic Ibn Tibbon offers a more or less different equivalent in Hebrew: מחשבה (*Guide*, I, 2); ידיעה מוטבעת (I, 75; MUNK, *ad locum*, p. 449, note 6); בריאה (I, 76, MUNK, p. 548); מדע המוטבע (II, 17) for which a manuscript variant has יצירה! (see MUNK *ad locum*, p. 131, note 1; comp. also II, 36 שלֵמי הדעת המוטבעת for the plural סאלמי אלפִטֿר); שכל (III, 17, MUNK, p. 127, note 1). Judah Al-Ḥarizi is likewise undecided, but renders the word in the corresponding passages more correctly by תולדה, respectively בריאה, and טבע. The same uncertainty is evidenced by the superscription of the last chapter of Maimonides' "Eight Chapters". For the Arabic פי אלפטרה̈ אלאנסאניה̈ the editions of Samuel Ibn Tibbon's version have ביצירה האנושית, while one of the MSS. reads בטבע האנושי; comp. ROSIN, *Die Ethik des Maimonides*, p. 62, note 1.

We have noticed already that Judah Ibn Tibbon uses יצירה for بِنية which like فِطرة and خِلْقة is equivalent to the Hebrew טבע. So also for حكمة الطبائع وبنية العالم (*Amânât*, p. 319, l. 10) he puts חכמת הטבעים ויצירת העולם (*Emûnôt*, end, p. 161). In other instances, however, he imitates the Arabic term, rendering it by בִּנְיה. So العادة والبنية (beginning of chapter 4, *Amânât*, p. 145, last but one line, *Emûnôt*, p. 75) is rendered המנהג והבניה. Similarly for بالبنية الاصلى (*Amânât* 162, bottom): בבניה השרשיה[1] (*Emûnôt*, 82, where the editions have wrongly כבניה), while על חק הבניה (p. 99) stands for على رسم البنية (Am., p. 198, l. 15). We thus see here a variety of Hebrew expressions for *nature*, or more properly for the innate disposition, character, or constitution with which one was created. Shem Ṭob Palquera defines יצירה as a property of the soul which prompts man to action without previous reasoning or deliberation[2].

Ibn Tibbon's translation, continues: והוא העתיק במקום יצירתו מחשבתו ואין מבוא למחשבה בכאן ור"ל עם יצירת שכלו כי אדם בתחלה שכל נמור לא התערב בו דבר אחר כמו שהוא ידוע למבין הענין הפנימי ופטרה̈ בערבי יצירה ואומר עקל פטרי כלומר שכל יצירי והוא כשיהיה פשוט אין בו מפורסמות ולא מקובלות אלא מה שיתחייב מהשכל בלבד; comp. SCHEYER in Judah al-Ḥarizi's translation of Maimonides' Guide (edited by SCHLOSSBERG, London 1851), p. 12, note 5.

[1] Comp. Levi b. Gerson, מלחמות ה', II, 8, ed. Leipzig, p. 119: בשרש היצירה, which has the same meaning.

[2] See his אגרת החלום, published by the writer in the *Jewish Quarterly Review*, 1910, p. 478: והיצירה ענין לנפש מצרכת לאדם שיפעל פעולות הנפש בלא הסתכלות ולא בחירה. This accords essentially with the definition of nature given by Aristotle,

In the plural, יצירות, the term signifies the various original qualities which make up one's nature. Hence distinction is sometimes made between יצירות and מדות, the former referring to the natural propensities and inclinations, or to "the fashion of the inner man", Arabic خُلق (see LANE *s. v.*), the latter to the fashion of the outer man, his appearance, or also acquired habits and manners, Arabic خَلْق. Judah Ibn Tibbon's translation השלם ביצירותיו ובמדותיו[1] for אלכאמל פי כֹלקה ואכֹלאקה (*Kusari*, I, 95), while showing a distinction in the usage of the two terms, seems, therefore, to be inexact, in as much as אכֹלאק is not the plural of כֹלק (which seems to be the reading of the noun immediately before) but of כֹלק. CASSEL's translation „mit äußerer und innerer Vollendung" agrees with the Arabic rather than with the Hebrew. It must be admitted, however, that most of the authors use מדות and יצירות promiscuously. There is, moreover, much confusion as to the qualities which are to be considered as innate and unchangeable and those which are subject to changes by training and education. Al-Ġazzâli, מאזני צדק, p. 74, in discussing the matter, says: כבר חשבו קצת אנשים הנוטים אל הבטול שהמדות הם כמו היצירה ולא יקבלו שנוי .... חשבו שהמדות והיצירות הם שוים ובמדרגה אחת וחלילה שאין הדבר כמו שדמו. Whatever the truth in that matter may be, the passage quoted shows clearly the usage of the Hebrew terms by Abraham Ibn Ḥisdai, the translator of Ġazzâli.

Another question which was raised in connection with this matter was whether the qualities termed יצירות, e. g. greed, cowardice, courage, shrewdness, and the like, are inherent in the rational soul or in its lower faculties only, i. e. in the sensitive and vegetative soul. Palquera in the passage referred to above (page 254, note 2) quotes divergent views, but is himself of the opinion that all such qualities, as also the natural instincts and impulses, originate from the appetitive or sensuous soul (הנפש המתאוה), which agrees essentially with the view of Maimonides, Commentary on Abot, II, 11: וכבר בארנו בפרק השני אשר הקדמנו לפרוש זאת המסכת שמעלות המדות כלם ימצאו לחלק

Physics, II, 1; see ZELLER, *Philosophie der Griechen* (3), II, 2, pp. 331, 384, 494; comp. *Kusari,* I, 70—77, and CASSEL *ad locum.*

[1] So also Todros Todrosi in his translation of Averroes' Commentary on the Poetics of Aristotle (באור ס' השיר) published by Fausto Lasinio, Pisa 1872, p. 20, last line; comp. my notes in *Zeitschrift für hebr. Bibliogr.* VII, 95, with reference to the passage from Kusari, and Palquera, מבקש (Haag 1779), 23ª: ויתגברו יצירותיו ומדותיו.

המתעורר מחלקי הנפש ולו ימצאו גם כן פחיתיות המדות[1]. We notice here again that Samuel Ibn Tibbon uses throughout מעלות המדות for אלפצׄאיל אלכׄלקיהׄ, while Shem Ṭob Palquera coins the phrase מעלות יצירריות[2], which occurs very frequently in his numerous works. The importance of such differences in terminology should not be underestimated, as it was this observation in the style of Palquera that helped ZUNZ[3] to recognize him as the author of the encyclopaedic work דעות הפילוסופים (MS. in the library of Leiden) which had been previously ascribed by STEINSCHNEIDER and others to Samuel Ibn Tibbon.

As striking examples of the synonymous use of יצירה and טבע two further passages may be added here. Joseph Ibn Ṣaddiḳ, עולם קטן, Breslau 1903, p. 70, top: אמתת מלת יֵצר היא לקוחה מן יָצר כלומר יצירה שנוצר עליה האדם[4] וטבע שהוטבע בו and Palquera, מורה המורה, p. 54: נדיבות טבע ומעלת יצירה[5]. The word יצירה stands here for the Arabic سَجِيَّة of Maimonides, *Dalâlat,* I, 103b, which again, like فطرة, means: *indoles, natura hominis.*

---

[1] Comp. SCHEYER, *Das psychologische System des Maimonides,* Frankf. a. M. 1845, p. 104, note 14. The same theory is expounded by Palquera more elaborately in numerous passages of his ספר המעלות, edited by VENETIANER, Berlin 1894; see for instance ib., p. 72.

[2] Comp. STEINSCHNEIDER, *Hebr. Übersetzungen,* p. 8, note 53 and especially p. 360, note 751, and *ZfhB.*, VII, 95. Emanuel of Rome, tenth Makama (ed. Lemberg 1870, p. 78, *col.* 1 l. 13—14) has במדות היצירות (היצירריות?).

[3] See *Hebr. Bibliogr.*, IX, 135, Ges. Schriften, III, 277—279.

[4] Comp. Palquera, המעלות, 17: מי שנוצר על זו היצירה.

[5] The edition has corruptedly למעלה יתירה: see MUNK, *Guide.* I, 372, note 2, who quotes the correct reading from the manuscripts.

Ein Gratulationsbrief an Maimonides.

Von ISRAEL FRIEDLAENDER (New York).

Zu Ehren des Mannes, den die philosophische Welt und die jüdische Gemeinschaft mit gleichem Stolze den ihrigen nennt, sei aus dem Schutte der Jahrhunderte ein Schriftstück ans Licht gezogen, welches auf die Lebensgeschichte des Maimonides, des großen Philosophen und Juden, ein interessantes Streiflicht wirft. Das Schriftstück, welches sich bei näherer Prüfung als ein Gratulationsbrief an Maimonides herausstellt, ist aus der Sonderkollektion maimonidischer Genisahtexte in Cambridge entnommen, zu der ich durch die Liebenswürdigkeit des Herrn Professor SCHECHTER Zugang erhielt und aus der ich zwei auf Maimonides bezügliche Texte bereits bei früherer Gelegenheit veröffentlicht habe.[1]

Der vorliegende Brief besteht aus einem einzigen auf beiden Seiten beschriebenen Blatte, welches 24 × 22 cm groß ist. Die oberen und unteren Zeilen sind nur zum Teil erhalten, da die Ecken weggerissen sind. Bedauerlicher ist es, daß der Brief in der Mitte abbricht und uns über den Schreiber im Dunkeln läßt. Doch geht aus dem Inhalt deutlich genug hervor, daß es ein Schüler oder Jünger des Maimonides war. Eine Vermutung über dessen Identität wird man am Schluß dieser einleitenden Bemerkungen finden.

Was die Veranlassung zu dem Briefe betrifft, so geht aus dem Zusammenhang klar hervor, daß er durch Maimonides' Ernennung zu einem ehrenvollen aber zugleich zeitraubenden Amte hervorgerufen wurde. Zwei Ereignisse aus der Lebensgeschichte des Maimonides kommen hierbei in Betracht: seine Anstellung als Hofarzt und seine Ernennung zum Oberhaupt (hebräisch Nāgīd, arabisch

[1] In der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 52 (1908) p. 621 ff, und 53 (1909) p. 469 ff.

Ra'īs) der ägyptischen Judenheit[1]. Doch sprechen mehrere Umstände entschieden für die letztere. Der ganze Ton des Briefes deutet darauf hin, daß es sich nicht um eine individuelle Auszeichnung, sondern um eine Ehrung handelt, an der die gesamte Judenheit, wenigstens in Ägypten, ein lebhaftes Interesse hatte. Die große Freude, die der Briefschreiber über die glückliche Besetzung des hohen Postens ausdrückt, ist nur dann recht verständlich, wenn dieser von allgemeiner jüdischer Bedeutung war. Auch liegt es nahe, das im Briefe vorkommende Wort Ri'āsa („Oberhoheit, Oberherrschaft")[2] in technischem Sinne als „Ra'īswürde" zu interpretieren, und auf diese Bedeutung scheint auch die Titulatur Rōsch ha-Rāschīm „Oberhaupt")[3] und der Wunsch, daß die gesamte Judenheit mit einer langen Lebensdauer des Maimonides gesegnet werden möge[4], hinzuweisen. Ja, es ist nicht ausgeschlossen, daß der Brief die speziellen Vorgänge, die sich vor Maimonides' Ernennung zum Nāgīd abspielten, reflektiert. Wie wir jetzt aus der der Genisah entstammenden Suttarolle[5] wissen, hatte vor diesem Zeitpunkt ein gewissenloser Mann, namens Sutta, auch Sar Schālōm genannt, die Nāgīdwürde usurpiert und die ägyptische Judenheit mit eiserner Faust beherrscht. Maimonides, der nicht minder Suttas rücksichtsloses Regiment zu fühlen bekam[6], wurde der Retter der ägyptischen Judenheit, indem er, wie sich der Chronist ausdrückt, „das Götzenbild aus dem Heiligtum entfernte"[7] und nach dem Sturz des Tyrannen

---

[1] Daß Maimonides Nāgīd war, läßt sich kaum bezweifeln, vgl. KAUFMANN in Monatsschrift 41, 463 und in ZDMG 51, 450. Bemerkenswert ist es, daß Maimonides, soweit ich urteilen kann, nirgends ausdrücklich als solcher bezeichnet wird, während dieser Titel seinem Sohne Abraham häufig beigelegt wird. Doch wird in einer Geschäftsurkunde, die sich im Besitze E. N. ADLERS befindet und von der die Bibliothek unseres Seminars eine Kopie besitzt, Maimonides als אלרייס מרי ורבי משה הרב הגדול tituliert. Das Datum ist [4]959 Aera mundi = 1198. (In der Urkunde, auf die mich Professor MARX aufmerksam machte, figurieren außerdem die folgenden Namen: אבונצר בן אסמאעיל, אבו אלחסן בן אברהם und dessen Frau כת אלגרב.) — Als Ra'īs wird Maimonides allgemein von den arabischen Schriftstellern bezeichnet.

[2] Zeile 25, 28, 29.

[3] Zeile 4. Rōsch = Ra'īs.

[4] Zeile 15. Vgl. KAUFMANN in Monatsschrift 41, 463.

[5] Jewish Quarterly Review VIII, 541 ff. Cf. KAHANA in Haschiloaḥ XV, 175 ff.

[6] S. JQR V, 421 f., KAUFMANN a. a. O.

[7] JQR VIII, 547, Zeile 1. Ich beziehe den Ausdruck auf die Absetzung Suttas.

selber mit der Nāgīdwürde bekleidet wurde. Im Lichte dieser Tatsachen ließe sich die eigentümliche Ausdrucksweise des Briefschreibers erklären[1], der nicht nur der ägyptischen Judenheit, sondern auch ausdrücklich der Ra'īswürde, die durch den Bösewicht Sutta geschändet worden war, zu ihrem neuen so hervorragenden Träger gratuliert. Auch die zitierten Bibelverse, in deren Sprache der Briefschreiber Gott dafür dankt, daß er sein Volk nicht im Stiche ließ und ihm Maimonides als Erlöser schickte[2], können erst angesichts dieser traurigen Verhältnisse, denen Maimonides' Ernennung ein Ende setzte, richtig gewürdigt werden. Sein Wunsch, daß Maimonides bei Hofe Gunst finden möge[3], zeigt, was ja von jeher bekannt war, daß die Ra'īswürde einen hohen von den Landesherrschern verliehenen Rang repräsentierte. Wahrscheinlich folgte diese Auszeichnung des Maimonides auf seine Anstellung als Hofarzt und war das Ergebnis seines in dieser Eigenschaft bei Hofe neugewonnenen Einflusses.

Den Kernpunkt unseres Textes bildet der Passus, in welchem der anonyme Briefschreiber der Befürchtung Ausdruck gibt, daß die neue Stellung der literarischen Tätigkeit des Maimonides hinderlich sein werde[4]. Auch diese Befürchtung paßt vorzüglich zur Nāgīdwürde, die die religiöse und gerichtliche Oberhoheit über sämtliche ägyptische Gemeinden involvierte und mit einer Reihe zeitraubender Funktionen verbunden war[5]. Was die geplanten und infolge der neuen Amtspflichten in ihrer Ausführung bedrohten Werke betrifft[6], so hängt deren nähere Bestimmung von der chronologischen Fixierung der Ernennung ab. Nach KAUFMANN[7] war Maimonides bereits im Jahre 1172 mit der Nāgīdwürde bekleidet. Danach würde sich der Briefschreiber auf den Mischne Torah und den More beziehen. Nach GRÄTZ[8] dagegen, und diese Zeitansetzung ist aus allgemeinen Gründen vorzuziehen[9], folgte Maimonides' Ernennung zum Nāgīd auf

[1] Zeile 28.
[2] Zeile 26f.
[3] Zeile 16f.
[4] Zeile 31f.
[5] Cf. GRÄTZ, Geschichte der Juden VI[3] 258.
[6] Zeile 32f.
[7] Monatsschrift 41, 215. Cf. ib. p. 463.
[8] a. a. O. 302.
[9] Es ist kaum anzunehmen, daß Maimonides bereits 1172, acht Jahre vor der Vollendung seines Mischne Torah, eine so dominierende öffentliche Rolle spielte. Die anti-karäische Verordnung aus dem Jahre 1176 (Monatsschrift 53,

seine Beförderung zum Hofarzt und würde daher ungefähr in das Jahr 1187 fallen, als sein Mischne Torah bereits vollendet war und in der gesamten Diaspora rasch Verbreitung fand. In diesem Falle würde der More in erster Linie in Betracht kommen. Wie die gesamte literarische Tätigkeit des Maimonides sich nach einem festen methodischen Plane vollzog, so war namentlich der More, wenn auch in modifizierter Gestalt, bereits am Beginn seiner Laufbahn in Aussicht genommen[1]. Die Vorrede zum More läßt ziemlich deutlich durchblicken, daß sich der Ausführung des More Schwierigkeiten entgegengestellt hatten. Es waren, wie Maimonides ausdrücklich hervorhebt[2], die mit seinem Lieblingsschüler Joseph Ibn ʿAḳnīn gepflogenen Studien und Gespräche, die in ihm „den Entschluß, der bereits eingeschlummert war, wiedererweckten", und es war die Abreise desselben Ibn ʿAḳnīn, die, nach Maimonides' eigenem Geständnis[3], ihn dazu bewog, den More nunmehr ernstlich in Angriff zu nehmen und ihn dem wissensdurstigen und von religiösen Zweifeln geplagten Jünger kapitelweise zuzusenden[4]. Vielleicht darf man aus diesen persönlichen Umständen, — der Arbeitslast eines verantwortungsreichen Amtes und der klar erkannten Pflicht seinem Lieblingsschüler gegenüber, — den literarischen Charakter des More ableiten, dessen Disposition an systematischer Abrundung hinter der des Mischne Torah zurücksteht und die kapitelweise Entstehung an der Stirne trägt.

Diese Tatsachen und Überlegungen sind vielleicht aber auch geeignet, uns auf eine Spur hinzulenken, die zur Identifikation unseres Anonymus führt. Zieht man die oben dargelegten Umstände in Erwägung, dann kann man sich kaum des Gedankens erwehren, daß unser Briefschreiber, der für die unvollendeten Werke des

---

469ff.) unterschreibt Maimonides zusammen mit neun anderen als unus inter pares. Die Worte רשותיה דארננו משה הרב הגדול בישראל in der von KAUFMANN veröffentlichten Kethubba (Monatsschrift 41, 215) könnte man, falls die Urkunde aus Fostat stammt, darauf beziehen, daß Maimonides damals als die oberste religiöse Autorität der Stadt Kairo galt. Danach wären meine Bemerkungen Monatsschrift 53, 473 zu berichtigen. Man sieht hieraus wieder einmal, wie sehr die Lebensdaten des Maimonides einer gründlichen Revision bedürfen.

[1] Vgl. einerseits den Kommentar zur Mischna, Einleitung zum Perek Chelek (arabischer Text ed. HOLZER Berlin 1901 p. 24) und andererseits More ed. MUNK I, 5[b].

[2] More ed. MUNK I, 2[b].

[3] Ibidem.

[4] Ibidem. Cf. MUNK, Notice sur Joseph ben Jehuda p. 23 und Kobez ed. LICHTENBERG II, 31[d].

Meisters ein so rührend liebevolles Interesse an den Tag legt, kein andrer als eben derselbe Ibn ʿAknīn ist. Die schwärmerische, aber zugleich naive Aufrichtigkeit atmende Sprache und der bei allen überschwenglichen Höflichkeitsphrasen vertraulich klingende Ton passen zu keinem besser als zu Joseph Ibn ʿAknīn, der mit grenzenloser Liebe und Verehrung an seinem Meister hing und den der Meister mit gleichem Stolze seinen Schüler nannte[1].

Im folgenden gebe ich den Brief in Text und Übersetzung wieder. In der letzteren lasse ich die umständliche Titulatur, die hebräisch abgefaßt ist, beiseite und beginne mit Zeile 20, wo der arabische Text und der eigentliche Inhalt des Briefes beginnt.

Text.

. . . . כבוד גד קד הדרת יקר צפי תפא מרינו ורבינו
. . . ינו וקדושינו גאון מקדשינו זוהר שמשינו עטרת ראשינו
מחמד נפשינו רכבינו ופרשינו רוח אפינו ואור עפעפינו מנהיג[נו]
ואלופינו מרינו ורבינו אדונינו משה ראש[2] הראשים ואלוף
הקדושים ומחמד הנפשים ומחמד הישישים וחכם חרשים
ונבון לחשים עמוד הימני אשר בית ישראל נכון עליו הרב
המובהק הפטיש החזק צמרת הארז הרמה נחל נובע ב . . מה[3]
מעין המתגבר מקור החכמה ההר חמד אלהים לשבתו הר
התורה יסוד המורא נ[י]ר[4] המצ[וה] כליל הענוה מגדיל תורה
ותושיה מפליא עצה ונוצר תעודה וכל חכמים לפניו פקו
פליליה החוסה בשם אלוהיו ניר המערבי דגל הרבנים יחיד
הדור ופלאו ממזרת שמש עד מבואו בר כב גד קד מר ור
מימון הרב הגדול המובהק הפטיש החזק הצדיק הישר
זכרו לחיי העולם הבא· האלהים ישמרהו ויחיהו וי[אריך]

---

[1] Mit der obigen Annahme würden die uns bekannten Daten aus dem Leben Ibn ʿAknīns vorzüglich übereinstimmen. Ibn ʿAknīn begab sich nach Kairo um 1185 (GRÄTZ a. a. O. 299). Er verließ Kairo um 1186 (ibidem) und war 1187 bereits in Aleppo (MUNK, Notice p. 21). Maimonides' Ernennung zum Nāgīd fand also kurz nach Ibn ʿAknīns Abreise statt. Unser Brief dürfte also von Aleppo aus an Maimonides gerichtet sein.

[2] Die Handschrift hat האב, doch ist das ב in ש geändert. Was der Briefschreiber ursprünglich beabsichtigte, war wohl משה האב ראש הראשים „Moses, der Vater (sc. der Propheten), das Oberhaupt".

[3] Wohl בעצמה zu ergänzen.

[4] So nach Zeile 11 zu schreiben.

ימיו בטוב ושנותיו בנעימים ויעטר כלל ישר[אל בחיין][1]
ובאריכות ימיו וימציאהו חן וחס[ד] . . . .
המלכות ובעיני השרים[2] ובעי[ני] . . . .
עד באת[3] מורה צדק ויקים . . . .

1ᵇ ישכון לבטח זה שמו אשר יקראו י׳׳י צדקינו[4] . . . .
סימן טוב עליו ועלינו ועל כל עמו ישראל אטאל אל[לה][5] . . . .
הרב הגדול ואדאם עזה ונצרה ונעמאה ותבת מגדה[6] . . . .
קד עלם אללה תעאלי שדה שוק ממלוכהא אלי חצ̇רתהא וע[7] . . . . .
ותאספה לבעדה ען מג̇לס חצ̇רתהא ואלחצ̇ור בין ידיהא וסמאע[8] . . . . . .
אלכרימה ולמא̇ וצלני מא ג̇דדה אללה תעאלי ללאמה מן אלסעאדה ולר[9] . . .
אלריאסה מן אלרפעה בתקדמה̈ חצ̇רה̈ סידנו הרב הגדול ירום הודו וי[נשא]
כבודו עט̇ם[10] סרורי ופרחי לדלך וקלת כ̈י ל̈א יט̈וש י׳׳י ע̈מו ונחלתו ל̈א יע̈זוב[11]
ושכרת אללה תעאלי וקלת ברוך י׳׳י אשר לא השבית גואל לעמו ישראל[12] ואנא
מהניא[13] ללמלה וללרתבה[14] באלשרף אלדי אנעם אללה עליהמא[15] בה בריאסה
חצרתהא לאן עלו מנזלתהא ושרף רתבתהא וריאסתהא אלדאתיה ענדי
ופי נפסי עלי חאל ואחד פי כל זמאן ופי כל מכאן פלם יתג̇דד ענדי מן שרף

---

[1] Dieselbe Formel in Kobez ed. LICHTENBERG I, 14ᶜ ויעטר כללי קהלות הקדש בחייו ובאריכות ימיו. In einem andern an Maimonides gerichteten Brief, der sich ebenfalls in der Cambridger Sammlung befindet, wird dieselbe Wunschformel arabisch gebraucht: ויתוגהם בחיאתה „möge Gott sie (die Gemeinden) mit seinem Leben krönen!"

[2] Siehe die einleitenden Bemerkungen.

[3] Statt ביאת.

[4] Jeremia 23, 6.

[5] Als erstes Wort ist ohne Zweifel בקאה „seine Lebensdauer" zu ergänzen.

[6] وثبّت مَجْدَه.

[7] Nur Raum für ein Wort. Etwa [וע]שקה „und seine Liebe" zu ergänzen.

[8] Der Zusammenhang erfordert ein Wort wie חצ̇רתהא.

[9] Ich ergänze [ולר]תבה. Siehe die Übersetzung und die einleitenden Bemerkungen.

[10] = عظم.

[11] Psalm 94, 14.

[12] Vgl. Ruth 4, 14.

[13] = مُهَنِّئ. هنّأ II mit dem Akkusativ der Person und ب der Sache „jemand zu etwas gratulieren".

[14] Der Würde, d. h. der Ra'īswürde.

[15] Beachte den Dual. Siehe die Übersetzung.

חצרתהא אלא מא כאן פי נפסי דאימא בל אנא אדרי אן מא תגׄדד ענד חצרתהא
אלא אשתגאל באלהא עמא ינתפעו בה אלמלה מן מוצׄועאתהא ותצאניפהא
[א]ל[ת]י[1] כאן קד[2] עׄזמת אלחצׄרה עליהם[3] ותאלמת לדלך עצים[4] פאללה תעאלי
. . . . פׄיהא שר מן יטלב אדייתהא[5] ואל יחשוב אדוני לי עון[6]
. . . . זׄכות ואמא גיר דלך פאן וצלני אמרהא אלעאלי
. . . . וקד וגׄדת מע

Übersetzung.

Z. 20 Möge Gott [seine Lebensdauer] verlängern . . . .
21 des großen Lehrers. Möge Er ihm Ehre, Hilfe und Wohltaten immerdar gewähren und seinen Ruhm fest begründen . . . . .
22 Gott der Allmächtige kennt die starke Sehnsucht Ihres Dieners nach Ihrer hohen Person[7], [seine Liebe?],
23 wie auch seinen Schmerz über sein Fernbleiben von Ihrer Gesellschaft, vom Verweilen in Ihrer Gegenwart und vom Anhören
24 Ihrer hochehrwürdigen Person. Als ich vernahm, was Gott der Allmächtige der (jüdischen) Nation an Glückseligkeit und der W[ürde][8]
25 der Oberhoheit[9] an Auszeichnung durch die Ernennung Ihrer hohen Person, unseres Meisters, des großen Lehrers, — möge sein Ruhm hoch und seine Ehre erhaben sein! —
26 verliehen hatte, da war meine Freude und mein Jubel darüber sehr groß und ich sprach: ‚denn der Herr wird sein Volk nicht verstoßen, noch sein Besitztum preisgeben'.
27 Ich dankte Gott dem Allmächtigen und ich sprach: ‚Gepriesen

---

[1] Lediglich Spuren. Möglich ist auch, gemäß dem mittelarabischen Sprachgebrauch, אלדי zu lesen.

[2] Vor קד scheint ein י zu stehen, das ich jedoch nicht deuten kann.

[3] Richtig wäre עליהא.

[4] = عظيمًا.

[5] أَذِيَّتَها.

[6] II Samuel 19, 20.

[7] So übersetze ich חצׄרה, das in der Anrede an hochgestellte Personen als Titulatur gebraucht wird. Die Suffixe werden infolgedessen überwiegend im Femininum gebraucht.

[8] Siehe S. 262, Anm. 9.

[9] *rijāsa* (richtiger *ri'āsa*). In technischem Sinne könnte dies die Würde des Ra'īs bedeuten. S. die einleitenden Bemerkungen.

sei der Herr, der seinem Volke Israel einen Erlöser nicht versagt hat'. Und was mich betrifft,

28 so gratuliere ich der (jüdischen) Gemeinschaft und der Würde[1] zu der Ehrung, die Gott in seiner Güte ihnen beiden[2] durch die Oberhoheit[3]

29 Ihrer hohen Person hat zukommen lassen. Denn[4] die Erhabenheit Ihrer Stellung, Ihre ehrenreiche Würde und Ihre angeborene Oberhoheit stehen bei mir

30 und in meiner Seele an jedem Orte und zu jeder Zeit auf derselben Stufe, und nichts Neues ist bei mir zu der Ehrung

31 Ihrer hohen Person hinzugekommen, als was schon immer in meiner Seele gewesen war. Wohl aber weiß ich, daß nichts Neues bei Ihrer hohen Person hinzugekommen ist

32 als die Ablenkung Ihrer Aufmerksamkeit von den der (jüdischen) Gemeinschaft so ersprießlichen Werken und Schriften,

33 die (zu verfassen) Ihre hohe Person bereits beschlossen hat, und ich bin davon äußerst schmerzlich berührt. Möge Gott der Allmächtige

34 . . . . . Ihretwegen (?) das Übel dessen, der Ihren Schaden sucht (beseitigen?). ,Und möge es mir mein Herr nicht als Verschuldung anrechnen!'[5]

35 . . . . Verdienst (?). Was nun andere Dinge betrifft, so ist mir Ihr erhabener Befehl zugegangen

36 . . . . Und ich habe bereits gefunden, zusammen mit

---

[1] D. h. der Ra'īswürde, dem Ra'īsamt.

[2] D. h. sowohl der Judenheit als auch der Ra'īswürde.

[3] Vgl. S. 263, Anm. 9.

[4] Zu subintelligieren ist etwa: „Ich gratuliere nicht Ihnen persönlich". Maimonides' eigene Person kann nicht mehr höher gestellt werden.

[5] Dies bezieht sich wohl auf die Offenherzigkeit, mit der der Briefschreiber die Folgen der maimonidischen Ernennung beurteilt.

Antikaräische Polemik in Sa'adiahs Religionsphilosophie.

Von HARTWIG HIRSCHFELD-London.

Unter den von mir veröffentlichten Sa'adiah-Fragmenten befindet sich eines, welchem ich den Titel "On the traditional Laws" beilegte[1]. Nachträglich fand ich, daß das betreffende Stück dem Kītāb al Amānāt angehörte[2]. Nun unterliegt es keinem Zweifel, daß die oben erwähnte angebliche Abhandlung das Traditionsgesetz zum Gegenstande hat, da die Worte אלשראיע אלסמעיה̈ zweimal in derselben vorkommen. Die Existenz eines Aufsatzes Sa'adiah's mit diesem oder ähnlichem Titel ist aber längst mit Recht vermutet worden, nur konnte man über den Titel nicht ins Reine kommen[3]. Die verschiedenen Angaben über diesen Gegenstand sind von POZNAŃSKI zusammengestellt worden, wobei es allerdings zweifelhaft blieb, ob jenes Werk, der Ansicht BACHERs zufolge mit dem Ḳītāb al Amānāt identisch, oder aber, wie MUNK meinte, ein selbständiges Gesetzeskopendium darstellte[4].

Der richtige Titel scheint in einem anderen, gleichfalls von mir veröffentlichten Sa'adiah-Fragment seines arabischen Kommentars zu Exodus enthalten zu sein und lautet אבטאל אלקיאס פי אלשראיע אלסמעיה̈ „Abweisung der Spekulation in Sachen der Traditionsgesetze"[5]. Die irrtümliche Fassung des Titels in früheren Erwähnungen rührte daher, daß die handschriftlichen Quellen es zweifelhaft ließen, ob man אלקיאס oder אלקיאם lesen sollte. Meine Meinung geht nun dahin, daß Sa'adiah wirklich eine Abhandlung mit dem genannten Titel

[1] Jew. Quart. Rev. XVII, p. 721 sqq.

[2] Ibid. Oct. 1905 p. 146.

[3] See POZNANSKI ibid. X p. 259.

[4] Ibid. Ein כתאב אלשראיע wird auch von NEUBAUER in JQR VI, 705 erwähnt.

[5] JQR XVIII, p. 607.

verfaßt, sie aber später dem größeren Werke einverleibt und ihm im dritten, über „Gebot und Verbot" handelnden Kapitel einen nicht unpassenden Platz angewiesen habe.

Ich habe bei einer früheren Gelegenheit[1] die Ansicht ausgesprochen, daß eine mechanische Einteilung von Sa'adiahs Schriften in exegetische, halachische, polemische und philosophische[2] untunlich ist. Es scheint mir vielmehr, daß sie sämtlich einen einheitlichen Plan verfolgen, nämlich die Bekämpfung des Karaismus[3]. Hauptsächlich zu diesem Zwecke und zur Belehrung seiner rabbanitischen Brüder hat er die Bibel übersetzt und erklärt, und auch sein philosophisches Werk reiht sich, wie sich zeigen wird, in diese Bestrebungen ein. Um seine wissenschaftliche Tätigkeit zu verstehen, muß man den Einfluß des Karaismus im zehnten Jahrhundert richtig erfassen. Derselbe war hauptsächlich den breiteren Massen der jüdischen Bevölkerung in islamischen Ländern gefährlich. Es war die religiöse Erziehung derselben, welche Sa'adiah sich zur Lebensaufgabe gemacht hatte.

Daraus ergibt sich, daß das Kītāb al Amānāt sein Dasein nicht dem bloßen Bedürfnis Sa'adiahs seine Stellung zum Kalām zu markieren verdankt, sondern sich in seinen Gesamtplan einreiht. Die Verhältnisse erforderten für rabbanitische Leserkreise einen sicheren Führer durch die wirren Pfade der spekulativen Theologie. Ein solcher war auch für die Minorität der Gebildeten, die sich in die Werke der arabischen Theologen vertiefen konnten, erwünscht. Dies widerspricht der oben ausgesprochenen Ansicht nicht, da die Karäer bekanntlich den mutazilitischen Kalām adoptiert hatten.

Zu den schwersten Bedenken, die Sa'adiah in den Lehren der

---

[1] JQR XVII, p. 714.

[2] STEINSCHNEIDER, Die arabische Literatur der Juden p. 48 sqq.

[3] Dieser Umstand ist von Früheren unbeachtet geblieben. SCHMIEDL, Studien p. 165 erwähnt nur, daß S. die Karäer als Anhänger der Lehre der Seelenwanderung bekämpft. — GUTTMANN, Die Rel.-Phil. des S. p. 30 Anm. findet, daß S. sonst den Karaismus in diesem Buche nicht berücksichtigt, liegt daran, daß er sich in den religiösen Grundwahrheiten mit ihm auf demselben Boden weiß, der Hauptdifferenzpunkt aber, die Autorität der mündlichen Lehre, wird von S. in diesem Buche überhaupt nicht erörtert. — Ibid. p. 102. So erklärt es sich, daß S. in unserem Buche jede Polemik...... auch gegen den Karaismus unterläßt. — NEUMARK, Gesch. d. jüd. Philosophie des Mittelal. I, 449 bezieht den Ausdruck קום מן עמנא (ed. LANDAUER III p. 128) auf Karäer und Rabbaniten (gegen Ideenlehre und Atomistik). Das ist nicht unmöglich, aber sonst von antikaräischer Polemik kein Wort.

Karäer finden mußte, gehörte ihre Auffassung der Prophetie. Während die Propheten für Sa'adiah die Vermittler des mündlichen Gesetzes darstellten, sahen die Karäer ihre Aufgabe in ganz anderem Lichte. Dies geht klar hervor aus einer Stelle in JEFETHs Einleitung zu seinem Kommentar zu Hosea, woselbst er die Wirksamkeit, oder wie er es ausdrückt, den „Nutzen" des Propheten in folgende acht Punkte zusammenfaßt. Ich teile die Stelle in Übersetzung mit:[1]

Erstens: Belehrung des Volkes auf mündlichem Wege über Gebote und Verbote, in Anlehnung an die spekulativen Gesetze, um für diese und jene Welt vollständigen Nutzen zu ziehen (Deut 6, 24—25).

Zweitens: Gott wirkte durch die Propheten Zeichen und Wunder. Dies beruht auf drei Grundsätzen: 1. Bestätigung der prophetischen Aussprüche, durch welche die Macht Gottes natürliche Vorgänge zu verändern sowie daß außer ihm kein anderer Lenker seiner Welt vorhanden ist, bewiesen wird. 2. Bestätigung der Prophezeiungen durch dieselbe Belehrung, welche Gott uns durch das Wort Mosis hat zukommen lassen (Exod 4, 1). Gott versah

---

[1] Cod. Brit. Mus. Or. 2400 fol. א ליערפהם אואמרה ונואהיה אלשרעיה אלתי תעלם מן טריק אלסמע מצאפה אלי אלעקליאת ליתם להם אלנפע דניא ואכרה כקו ויצונו וגו" ב אנה פעל עלי ידיהם אלאיאת ואלבראהין אלתי תחתהא תלאת אצול כבאר אלאול אנהא במא תתבת ענדנא נבואת תדל עלי אנה אלקאדר עלי תגייר אלעאדאת ואנה לא מדבר לעאלמה סואה אלתאני הו אנהא תתבת ענדנא נבואת רסלה אלמדכורין באלעלם כמא עלמנא דלך באלכבר מן קול אלרסול והן לא יאמינו וגו" פאעטאה אללה תע תלאת איאת פלמא פעל אלאיאת עלי ידה אמן אלקום באנה רסול אללה תע מבעות עליהם כמא קאל ויעש האותות וגו" אלתאלת תשריף אנביאה בפעל אלאיאת פי אוקאת אלשדאיד ואלחואג כמא פעל דלך עלי יד יהושע ע"ה אלדי אוקף אלשמס ואלקמר אלי אן פרגו ישראל מן קתל אעדאהם כמא קאל וידם השמש וגו" וכדלך פעל עלי יד סי אליהו ע"ה ואלישע ע"ה איאת מברהנאת פהדה תלאת אצול הי מנאפע ללעבאד בפעל אלאיאת ואלמנפעה אלתאלתה בעתה אלאנביא יסתתיבו אלמגרמין אלכאטיין ליתוב אלי אללה תע עליהם כקו ויער יוי בישראל וגו" עלי מאהו מעלום מן ספרכל נבי ונבי מן אלתוביך ואלועץ ואחתדעא אלנאס אלי אלדין ואלתובה ממא יתסע עלינא תעדי לדלך ד ליצלו ויסלו בסבב אלאמה לידול ענהם סכטה ממאהו מעלום מן אכבאר סי משה ואהרן ושמואל וגירהם מן אלאנביא עה ה ליערף אלעבאד מא יגרי פי אלזמאן ויעדיהם ויתואעדהם פכתיר מנהם יוגב אלי ועדה וירהב מן תואעדה פיטיע אללה תע ויתרך מא בידה מן אלמנכראת אלקבאיס ו אנהם יקפון עלי מא יחדת מן אלאפעאל פי אלאעצאר אלמכתלפה ויאמנו באפעאלה ויצדקו אנביאה כקו הראשונות מאז הגדתי וגו" ז אן אהל אלגלות אלדי אנעדמת אלאנביא מן בינהם יתבתו עלי אלדין אדא תצפחו כתב אלאנביא ויעלמו מא פיהא מן אכבאר אלאולין ח יעזון אהל אלגלות עלי מאיגרי עליהם מן אחואל אלגלות כקו ברוב שרעפי בקרבי תנחומיך ישעשו נפשי וקאל אכר אשר הראתני צרות רבות ורעות תרב גדולתי וגו" פלהדה תמאניה מנאפע בעת אללה גל דכרה אנביאה אלי אמתה.

ihn mit drei Zeichen, nach deren Ausführung das Volk ihn als wirklichen Gesandten ansah (Exod 4, 30—31). 3. Die Propheten wurden durch die von ihnen in schweren Zeiten bewirkten Wunder ausgezeichnet, wie durch Josua geschah, als er Sonne und Mond zum Stillstand brachte, bis die Israeliten ihre Feinde niedergemetzelt hatten (Josua 10, 13). Ähnliche Wunder geschahen auch durch Elia und Elisa. Dies sind drei Grundsätze, welche den Nutzen von Wundertaten für das Volk darstellen.

Drittens: Die Sendung von Propheten dient dazu, die Sünder zur Umkehr zu ermahnen, um Gottes Vergebung zu gewinnen (2 Kön 17, 13). Jedes Prophetenbuch enthält bekanntermaßen Strafreden und Ermahnungen und Rückruf des Volkes zum Glauben und zur Umkehr, worauf des weiteren einzugehen uns zu weit führen würde.

Viertens: Sie haben für das Volk zu beten, um Gottes Zorn von demselben abzuwenden, wie aus der Geschichte Moses, Arons, Samuels und der übrigen Propheten bekannt ist.

Fünftens: Sie haben die Menschheit über die Zeitläufte zu belehren und zu warnen. Viele von denselben hoffen auf die göttlichen Verheißungen, fürchten Drohungen und lassen ab von Unglauben und Übeltaten.

Sechstens: Sie geben aus den Ereignissen verschiedener Zeiten Kenntnis von dem was geschehen soll, damit die Menschheit an Gottes Werke sowohl als an seine Propheten glauben soll (Is 48, 3—5).

Siebentens: Befestigung der von Propheten entblößten Exulanten im Glauben, wenn diese die Schriften der Propheten lesen und aus denselben die Geschichte der früheren und späteren Ereignisse lernen.

Achtens: Sie trösten die Exulanten über die während des Exils sich ereignenden Vorkommnisse (Ps 94, 19; 71, 20—21). Gott hat dieser acht Nützlichkeiten wegen seine Propheten zu seinem Volke geschickt.

Was in diesen Ausführungen hauptsächlich auffällt, ist daß die rabbinische Auffassung einer der Hauptaufgaben der Propheten sorgfältig vermieden, und selbst der im ersten Punkte vernehmbare Anklang an dieselbe durch Heranziehung der freien Spekulation abgeschwächt wird. Wie scharf hier der grundsätzliche Gegensatz beider Sekten zu Tage tritt, zeigt sich aus der folgenden Saadiahnischen Erläuterung der Prophetensendung, und es verdient hervorgehoben zu werden, daß dieselbe in dem Eingangs dieser Studie

enthaltenen Abschnitte des K. Al Amānāt enthalten ist. Die Stelle lautet:[1]

„Da ich gerade diese allgemeinen Bemerkungen über die beiden Teile des Gesetzes, nämlich der spekulativen und traditionellen spreche, muß ich auseinandersetzen, worin die Notwendigkeit der Sendung von Propheten besteht. Ich habe nämlich gehört, daß es Leute gibt, welche behaupten eine Notwendigkeit für Propheten sei nicht vorhanden, da ihr eigener Verstand sie befähige Gutes und Böses zu unterscheiden. Bestrebt die Wahrheit zu suchen fand ich, daß, wäre die Sache wie sie behaupten, der Schöpfer ja am besten weiß und er würde keine Propheten entsandt haben. Vollbringt er ja doch nichts zweckloses. Bei weiterem Nachdenken fand ich, daß die Menschheit der Propheten durchaus bedarf, nicht nur wegen des Unterrichts in der mündlichen, sondern auch wegen der spekulativen Lehre. Denn die Betätigung der letztgenannten kann nur dann vollkommen werden, wenn die Menschen von Propheten angeleitet werden. Zum Beweise diene, daß die Vernunft Dankbarkeit gegen Gott für seine Wohltaten vorschreibt, ohne dieselbe jedoch in bezug auf Ausdruck, Zeit und Form näher definiert zu haben. Eine solche Definition zu geben bedurfte es der Propheten, welche dieselbe Gebet nannten und über seine Tagesstunden, seinen Wortlaut, Charakter und Zweck besondere Bestimmungen trafen. Ferner verbietet die Vernunft Ehebruch. Es fehlt aber an einer Definition in welcher Weise ein Weib eines Mannes Ehegattin wird, ob diese lediglich durch einen Spruch, oder Geld, oder den eigenen Willen oder den ihres Vaters, durch zwei oder zehn Zeugen, oder sämtliche Einwohner der Stadt, oder irgendein Zeichen, oder Beschreibung ihrer Person geschieht. Da kamen die Propheten mit „Morgengabe, Ehebrief und zwei Zeugen". Ein anderer Beweis ist, daß die Vernunft Diebstahl verbietet, ohne zu erklären in welcher Weise ein Mensch eigenen Besitz erwirbt, ob durch Arbeit, oder Handel, oder Erbschaft, oder Herrenlosigkeit, wie durch Jagd zu Land oder zu Wasser, oder durch Kauf für Geld, oder durch Besitzergreifung oder lediglich durch ein Wort. Da sind noch allerhand lange und breite Zweifel in diesem Kapitel, welche die Propheten durch endgiltige Entscheidung beseitigen. Hierher gehört ferner die Bestimmung des Schadenersatzes. Vernunft erfordert ja, daß jeder der irgendwelchen Schaden angerichtet hat, dafür aufkomme. Sie hat aber keine Richt-

---

[1] Al Amānāt ed. LANDAUER p. 118.

schnur gegeben, ob diese durch Zurechtweisung allein, oder von Beschimpfung begleitet, oder durch Geißelung gesühnt werden solle. Ist Geißelung verhängt worden, muß das Maß derselben bestimmt werden. Dasselbe ist mit Zurechtweisung und Beschimpfung der Fall, es müßte denn sein, daß nichts als Todesstrafe zufriedenstellend ist. [Es ist auch die Frage] ob das Strafmaß aller Schadenstifter gleich, oder in verschiedenen Fällen verschieden ist. Da kamen die Propheten mit angemessenen Bestimmungen, haben einige Klassen zusammengestellt und anderen Geldsühne auferlegt. Wegen dieser hier aufgezählten und ähnlicher Dinge brauchen wir Propheten. Denn wären wir auf unsere eigenen Meinungen angewiesen gewesen, dieselben wären auseinandergegangen und hätten über nichts übereingestimmt. Endlich aber brauchen wir sie für die traditionellen Gesetze, wie ich auseinandergesetzt habe".

Auf diese Auseinandersetzungen weist der Verfasser in der Einleitung des Werkes, woselbst er die „wahrhafte Überlieferung" als vierte Erkenntnisquelle bezeichnet[1], hin. Es ist an sich wahrscheinlich, daß diese Einleitung geschrieben wurde, nachdem das Material des Buches gesammelt und geordnet war. Den möglichen Einwurf, daß metaphysische Spekulation von den Weisen als unerwünscht dargestellt worden sei, beantwortet er mit dem Hinweise auf den Ausspruch eines Propheten (Jes 40, 21)[2]. Die Weisen, sagt er, haben jedoch verboten die Bücher der Propheten bei Seite zu setzen und an individueller Meinung festzuhalten, was wohl zu richtigen' aber auch zu falschen Schlußfolgerungen führen kann. Der Zweck des Werkes sei einerseits um über das was wir von der prophetischen Überlieferung wissen, Klarheit zu gewinnen, andererseits jedermann widerlegen zu können, der gegen uns in irgendeinem Punkte unseres Glaubens polemisiert. Hat ja Gott uns für alles wessen wir in Dingen der Religion brauchen, durch seine Propheten belehrt.[3]

---

[1] Ibid. p. 14.
[2] Ibid. p. 21.
[3] Ibid. p. 22.

Über die Minim von Sepphoris und Tiberias im zweiten und dritten Jahrhundert.

Von A. BÜCHLER, London.

Unsere Kenntnis des Lebens und Treibens der Juden Palästinas im zweiten Jahrhundert ist noch immer keine ausreichende, wie es bei der Eigenart unserer Quellen kaum anders zu erwarten ist. Der Bestand des von R. Joḥanan b. Zakkai gegründeten Lehrhauses in Jamnia vom Jahre 70 bis 135 erhielt für uns im Talmud und Midraš wohl keine zusammenhängende Geschichte, aber doch beträchtliche Bruchstücke eines Bildes vom religiösen und wirtschaftlichen Leben in Judäa während des genannten Zeitraumes. Die Verlegung des Lehrhauses von Jamnia nach Galiläa und dessen Bestand von 136 bis ungefähr 400 in Uša, Š'far'am, Sepphoris und Tiberias gewähren Einblicke in das Leben verschiedener Volksschichten der galiläischen Juden, indem Halacha und Haggada das ständige und wechselnde Handeln und Denken von Juden und Nichtjuden in gelegentlichen Bemerkungen beleuchten. In diesen Bruchstücken werden einigemal, wie wohl bekannt, Minim (מינים, מין) vorgeführt, teils religiöse Fragen mit jüdischen Lehrern erörternd, teils als von diesen in ihren Bibel- und Gesetzeserklärungen im Lehrhause widerlegt. Seit Grätz' grundlegender Arbeit, Gnostizismus und Judentum, sind die Minim wiederholt und eingehend behandelt worden, und es gibt kaum eine auf sie bezügliche Talmud- oder Midrašstelle, die den Forschern entgangen wäre. Aber merkwürdigerweise ist in diesen Untersuchungen die Frage nach Zeit und Ort als nebensächlich wenig beachtet worden, und Nachrichten, die durch Entfernungen und Jahrhunderte getrennt sind, wurden als Züge eines Bildes verwendet. Mögen auch Angriffe auf das Judentum sich durch Jahrhunderte wiederholt haben, es ist von vornherein nicht wahrscheinlich, daß sie gleiche Zustände widerspiegeln. Hier wird der Versuch gemacht werden,

Stellen der Agada zu besprechen, die sich auf die Minim des zweiten und dritten Jahrhunderts in Sepphoris und Tiberias beziehen. Die Begrenzung, zeitlich und örtlich, ist einerseits durch den erhaltenen, sicher datierbaren Stoff geraten, andererseits aus Rücksicht auf die damals vorhandenen griechischen und heidnischen Elemente in Galiläa und auf das Christentum besonders wichtig.

Es werden aber hier nicht die ausgesprochenen Anhänger der Lehre Jesu behandelt werden, wie Jacob aus K'far S'khanja, den R. Eliezer b. Hyrkanos vor 135 in Sepphoris traf[1] und von dem er דבר של מינות, eine nicht als minisch erkennbare halachische Erklärung hörte. In Sepphoris, das vielleicht der Mittelpunkt seiner Lehrtätigkeit war, oder im Bezirke dieser Stadt sollte er den Neffen des R. Ismael, ben-Dama, heilen, wurde aber von R. Ismael daran verhindert[2]. Auch sollen hier die in Tiberias und Sepphoris als Zauberer auftretenden Minim[3] nicht weiter beachtet werden, und es sei nur beiläufig erwähnt, daß einer derselben R. Eliezer b. Hyrkanos, R. Josua b. Ḥananja und R. Akiba im öffentlichen Bade von Tiberias festbannt und den See teilt, von R. Josua aber selber unbeweglich gemacht wird. Über ein Jahrhundert später sieht R. Jannai in den Straßen von Sepphoris, wie ein von einem Min in die Luft geworfener Stein als Kalb niederfällt; und ungefähr ein Jahrhundert später sieht R. Ḥinena b. Ḥananja in גופתא von Sepphoris einen von einem Min in die Luft geworfenen Schädel gleichfalls als Kalb zurückfallen, was sein Vater als Schwindel bezeichnet. Obwohl bekannt ist[4], daß Astrologie und Wahrsagerei bei den Ebionäern heimisch waren, ist es fraglich, ob die eben genannten Minim Christen waren und demselben Kreise in Sepphoris angehörten, wie der Wunderheiler Jacob aus K'far S'khanja. Auch wird hier kein Versuch gemacht werden, das noch immer rätselhafte Wort מין zu erklären. Denn einerseits zeigt der Gebrauch desselben vor dem Jahre 135, daß es häretische

[1] Baraitha in 'Aboda zara 16b, Toß. Ḥullin II 24, Kohel. r. 1, 8, BACHER in Revue des Études Juives XXXVIII, 1899, 42, STRACK, Jesus, die Häretiker und die Christen 21 ff.

[2] 'Aboda zara 27b, Toß. Ḥullin II, 22, jer. 'Aboda zara II, 2, 40d 73, Kohel. r. 1, 9. In Gittin 6b, jer. I, 1, 43c 10, Toß. I, 3 bringt ein Mann aus K'far Sasai einen Scheidebrief vor R. Ismael, und R. Ilai macht diesen aufmerksam, daß der Ort näher Sepphoris als Akko ist.

[3] jer. Synh. VII, 13, 25d 21—61. BERGMANN, Apologetik 35, nennt sie christliche und gnostische Zauberer.

[4] HILGENFELD, Ketzergeschichte 434.

Juden bezeichnete; und auch der Satz R. Johanans vor 279, daß Israel erst in Verbannung ging, als es zu 24 Gruppen von Minim geworden war[1], setzt das Vorhandensein jüdisch-häretischer Schulen zur Zeit desselben Lehrers voraus. Andererseits wird diese Untersuchung zeigen, daß in Galiläa im zweiten und dritten Jahrhundert Min in erster Reihe außerjüdische Sektirer bezeichnet und auch R. Johanan in anderen Stellen von solchen allein spricht; dagegen kaum ein Satz zu finden ist, worin der Min mit einiger Wahrscheinlichkeit als Jude erwiesen werden könnte, so daß der angeführte Ausspruch R. Johanans nicht weiter belegt werden kann[2].

Zwei bekannte, sehr lehrreiche Midraśstellen in Koheleth rabba bezeugen zunächst das Vorhandensein von Minim in Galiläa. Zu 1, 8 wird dort berichtet, daß Ḥanina, der Neffe des R. Josua b. Ḥananja, nach K'far Naḥum ging und dort von Minim betört wurde, am Sabbat zu reiten. Ob der Bericht tendenziös und unwahr ist, oder nicht, ist für unsere Frage gleichgültig; er lehrt jedenfalls zwei Tatsachen: daß im ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts, als Ḥananja in Galiläa lebte, in K'far Naḥum Minim lebten und daß irgendein Lehrer, hier Ḥananja, zu diesen Antinomisten in Beziehungen stand. Das bestätigt auch die Zusammenstellung des R. Issi aus Caesarea zu 7, 26 von Lehrern, die der Sünde des מינות in die Hände geraten sind, unter anderen Ḥananja, Neffe des R. Josua, der sich rettete, während die Leute von K'far Naḥum gefangen blieben. Dieser Ort lag am Westufer des Tiberiassees[3] in Galiläa; und die Sekte der Minim bestand hier noch nach mehr als hundert Jahren, da ein Schüler R. Jonathans, wahrscheinlich des aus Sepphoris bekannten Lehrers dieses Namens, zu ihnen floh, wie die angeführten Stellen erzählen. Diese nennen ferner R. Jehuda b. Nakosa, der viele Fragen der Minim gut beantwortete. Da er Schüler des R. Jehuda I war[4], als R. Ḥijja mit dem Patriarchen verkehrte, gehörte er dem Lehrhause in Sepphoris um 200 an, wie etwas später R. Jonathan. Somit standen Lehrer in Galiläa[5] zwischen 100 und 250 in Beziehungen

[1] jer. Synh. X, 29c, 57.

[2] Er spricht in Synh. 38b vom jüdischen אפקורוס, mit dem man sich in keine Erörterung einlassen soll, da eine solche ihn zu noch größerer Häresie führt.

[3] Siehe S. KLEIN in ZDPV, 1912, 40ff.

[4] Baba kamma 81b, bathra 71a.

[5] Wo Ḥananja gelebt hat, ist nicht bekannt. Aber nichts spricht dafür, daß er dem Lehrhause in Jamnia angehört hat. Da R. Joßê der Galiläer dem R. Gamaliel eine Entscheidung Ḥananjas meldet (Nidda 24b, s. HYMAN,

zu Minim in K'far Naḥum, welche am einfachsten daraus zu erklären sind, daß in Sepphoris selbst Minim lebten, die die Lehrer beeinflußten und sie auf K'far Naḥum hinwiesen. Ob sie gnostische Juden oder Christen, ob sie Juden- oder Heidenchristen waren, läßt sich aus den kurzen Berichten nicht ersehen. Die charakteristischen Einzelheiten der Schilderung von R. Jonathans Besuch bei den Minim (Kohel r. 1, 8 § 4) sind noch immer zu dunkel, um die Frage nach der einen oder der andern Seite zu entscheiden[1].

Als die Lehrer von Jamnia nach Galiläa wanderten, fanden sie hier Minim; und mehrere Stellen im Midraš weisen auf solche in Sepphoris hin. Zunächst sei R. Josê b. Ḥalaftha genannt, der in Sepphoris wohnte und mit einem Min die Auferstehung der Toten erörterte (Genes r. 14, 7, Midr. ψ 2, 9). R. Josua b. Karḥa, dessen Wohnort in Galiläa nirgends erwähnt wird, der aber höchstwahrscheinlich in Sepphoris lebte[2], warnte eindringlich vor den Minim und vor Verkehr mit denselben, der auf Abwege führt[3]. Er könnte hierbei an antinomistische Lehrer ähnlich denen in K'far Naḥum gedacht haben, die in Sepphoris lehrten. Ein Zeitgenosse des Patriarchen R. Jehuda I, R. Simon b. Menaßja, sagte[4]: Trinke vom Wasser deines Schöpfers und nicht trübes Wasser, damit du nicht den Worten der Minim folgest[5]. Was er mit trübem Wasser meinte,

---

תולדות תנאים 503a) und R. Joßê b. Ḥalaftha als einziger in seinem Namen tradirt (Toß. Pea III, 5), hat er in Galiläa gelebt.

[1] Siehe M. FRIEDLÄNDER, Der vorchristl. jüd. Gnosticismus 71, der an Ophiten denkt.

[2] Er besuchte R. Joḥanan b. Nuri, der erst in Sepphoris und dann unweit davon in נגנינר wohnte (jer. Kil'aj. IV, 29b 30; ʿErub. I, 19c 18; Sukka I, 52a 43; b.ʿErub. 11b) und der nach den Angaben des R. Joßê (Toß. Maʿaser šeni I, 13; Baba bathra II, 10; Kelim 2, I, 5; 'Ahil. V, 8) seinen Vater R. Ḥalaftha — in Sepphoris — besuchte (vgl. auch Toß. Kelim 3, II, 2; Šebiʿith IV, 13; Megilla II, 4). R. Josua und R. Joßê wird derselbe Satz zugeschrieben (Toß. Synh. XIV, 6), und R. Jehuda der Patriarch suchte R. Josua b. Karḥa auf (Megilla 28a; Midr. ψ 92, 15), wahrscheinlich als er seinen Wohnsitz nach Sepphoris verlegte.

[3] II. Rezension 'Abôth R. Nathan III, 7a zu Prov. 5, 5: הרחק מעליה דרכך, רבי יהושע בן קרחה אומר אין זו אלא דרך המינות. אומרים לאדם שלא תלך אצל המינים ולא תאזין את דבריהם שלא תכשל במעשיהם. אמר להם, בטוח אני אף על פי שאני הולך איני מאזין את דבריהם ולא אכשל במעשיהם ... In I. Rezension II, 7a. b. anonym und mit einigen Varianten.

[4] Sifrê Deut 48, p. 84a zu Prov 5, 15: שתה מים מבורך, שתה ממים של בוראך ואל תשתה עכורים ותמשך עם דברי מינים.

[5] Vgl. dieselbe Gegenüberstellung aus viel späterer Zeit in Kohel r. 2, 1: רבי פנחס אמר אנסכה ואנסכה אנסה בדברי תורה ואנסה בדברי מינות, אנוסה מדבר מינות לדברי תורה.

ist nicht klar; vielleicht nichtjüdische, philosophische Lehren, wie sie mehrere Lehrer in Jamnia mit großem Eifer sich aneigneten und sie als Auslegungen von Genes 1 und Ezech 1 auch in Galiläa gepflegt wurden und, wie der Fall Eliša b. 'Abujas zeigte, zu gefährlichen Irrlehren führen konnten. Nun wissen wir, daß R. Simon b. Menaßja mit R. Jehuda I gesetzliche Fragen erörterte (Beṣa 26ª) und diesen Patriarchen und dessen Söhne als von Gott ausgezeichnet rühmte ('Abôth VI, 9, jer. Synh. XI, 4, 30ª 55); er gehörte sonach dem Kreise des Patriarchen an, und zwar, da dieser schon erwachsene Söhne hatte, der Zeit des Lehrhauses in Sepphoris. Im selben Kreise finden wir R. Ismael b. R. Joßê, des Sepphorensers, Fragen von Minim beantworten[1], welche unten besprochen werden sollen. Der Patriarch selbst hatte ebenfalls religiöse Fragen mit Minim zu erörtern (Ḥull. 87ª), die ihm, wie wir sehen werden, viel Verdruß bereiteten. In der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts hatten mehrere in Sepphoris ansässige Amoräer Minim zu bekämpfen. R. Jannai und R. Jonathan saßen einmal beisammen; da kam ein Min und befragte sie über den Widerspruch betreffs Rachels Grab in Genes 35, 19 und I Sam 10, 2, und R. Jannai forderte R. Jonathan auf, die Frage zu beantworten[2]. Hier, wie in mehreren anderen Fällen, weisen Minim Widersprüche in der Bibel nach, um zu zeigen, daß diese nicht göttlich sein könne. R. Jonathan sagt (Genes r. 48, 6), daß חנף in der Bibel immer מינות bedeute, am deutlichsten in Jes 33, 14. Obwohl in dieser Bibelstelle weder Juden-, noch Heidenchristen, weder Ophiten, noch andere Gnostiker gemeint sein können, sondern nur Juden, denen R. Jonathan einen Charakterzug der Minim seiner Zeit und Umgebung zuschrieb, so folgt daraus noch nicht, daß die Minim R. Jonathans ausschließlich Juden waren. Und ein anderer Satz desselben Lehrers und die Sätze seines Freundes R. Ḥanina aus Sepphoris werden es deutlich machen, wo die Minim in dieser Stadt hauptsächlich zu suchen sind.

In Tiberias, wo im zweiten Jahrhundert mehrere Lehrer wohnten, bezeugen nur wenige Nachrichten das Vorhandensein von Minim. Zwar lebte dort der Apostat Eliša b. 'Abuja (jer. Ḥagiga II 77ᵇ);

[1] Synh. 38b unten. In Berakh. 56b, jer. Maʿaser šeni IV, 9, 55b 58, Threni r. 1, 1, 14 legt ihm ein Min seine Träume behufs Deutung vor und R. Ismael stellt aus denselben greuelhafte Blutschande des Mannes fest. GOLDFAHN in Grätz' Monatsschrift 1870, XIX, 169ff. hält diesen für einen Gnostiker.

[2] Genes r. 82, 9; in Midr. Samuel XIV, 6 חד גבר, vgl. auch Samuel ibn Ǵama in אגור ed. BUBER p. 40.

und da er die Beobachtung, die seinen Glauben erschütterte, im Tale Gennesar's machte, muß er seinen ständigen Wohnsitz am Tiberiassee gehabt haben. In Tiberias lebte auch sein Schüler R. Meir, da er am Freitagabend in Ḥamtha Vorträge hielt[1] und am Sabbat im Lehrhause in Tiberias[2]. Nun lesen wir (Midr. ψ 104, 35 § 27), daß in seiner Nachbarschaft ein Min wohnte, der ihn mit Bibelversen so viel quälte, daß R. Meir dessen Tod herbeiwünschte[3]; und auch andere seiner Gespräche sind, wie wir sehen werden, mit Minim geführt worden, wie auch seine Frau Beruria einem Min über Jes 54, 1 Rede zu stehen hatte (Berakh. 10ᵃ)[4]. Von 150 bis 250 scheint Tiberias weder ein Lehrhaus gehabt, noch Lehrer beherbergt zu haben; denn nach langer Unterbrechung finden wir èrst die drei zeitgenössischen Lehrer R. Joḥanan, R. Simon b. Lakiš und R. Eleazar b. P'dath nachdrücklichst gegen Minim Stellung nehmen, was dafür spricht, daß es zwischen 250 und 279, dem Todesjahre R. Joḥanans, in Tiberias Minim gab, die für manchen eine Gefahr bildeten.

Was haben nun die Minim in Sepphoris und Tiberias gelehrt? Da R. Ḥanina b. Ḥama (um 220—250) am häufigsten mit Minim genannt wird, ist es ratsam, erst seine Gespräche anzuführen. Ein Min sagte R. Ḥanina (Peßaḥ. 87ᵇ unten): Wir sind besser als ihr,

---

1 jer. Sota I, 16d 45, Num r. 9, 20, Lev. r. 9, 9.

2 jer. Ḥagiga II, 77b 24. Vgl. Sifrê zutta zu Num 19, 9 (ed. HOROVITZ 133) אמרו פעם אחת היה רבי אליעזר בן יעקב יושב ודורש בפרה בטבריה ורבי מאיר ורבי אלעזר בן שמוע יושבין שם; in jer. Berakh. I, 4b, 35, Midr. Sam XIX, 4 zeigt R. Jacob b. Idi dem R. Joḥanan den Platz, wo R. Meir im Namen des R. Ismael Sätze angeführt hat, offenbar in Tiberias, wo R. Joḥanan später lebte und lehrte.

3 Die Parallelstelle in Berakh. 10a hat statt Min הנהו בריוני; aber es ist nicht einzusehen, daß gewalttätige Männer ihn sollten gerade mit Versen gequält haben.

4 Erwähnt sei noch ein Satz aus der Schilderung der der messianischen vorangehenden Zeit seitens R. Neḥemias, eines Kollegen des R. Meir (Synh. 97a, Cant. r. 2, 13, 4, Sota 49a, BACHER, Agada der Tannaiten II, 236, 5): ונהפכה כל המלכות למינות, was BACHER übersetzt: das ganze Römerreich wird dem Christentum zugefallen sein. Ist es aber denkbar, daß ein Lehrer um die Mitte des zweiten Jahrhunderts solches für möglich gehalten hat? 150 Jahre später sagte der Amoräer R. Jiṣḥak dasselbe; und sein Zeitgenosse R. 'Abba b. Kahana (Threni r. 1, 13, Cant. r. 8, 9, 3, BACHER, Pal. Amoräer II, 481, 5) sagte: Wenn du die Bänke der Lehrhäuser mit Minim gefüllt siehst, harre auf das Kommen des Messias. Es scheint aber sachlich undenkbar, daß R. 'Abba sollte gemeint haben, Christen würden die jüdischen Lehrhäuser füllen. Es klingt wahrscheinlicher, wenn häretisch angehauchte Jünger gemeint waren.

denn von euch erzählt I Reg 11, 16, daß Joab und ganz Israel sich sechs Monate in Edom aufgehalten und alles Männliche in Edom ausgerottet haben; ihr aber seid schon viele Jahrhunderte bei uns, ohne daß wir euch etwas zuleide getan hätten. R. Ḥanina entgegnete: Willst du, daß einer meiner Jünger dir antworte? R. Hoša'ja trat hervor und sprach: Weil ihr nicht wisset, was ihr tun sollet; ihr herrschet nicht über alle Juden, um alle vernichten zu können, und wenn ihr die unter euch wohnenden vernichtet, würdet ihr ein verstümmeltes Reich genannt werden. Der Min antwortete: גנפא דרומי! Damit sinken wir, damit steigen wir. — Es ist nicht zweifelhaft, daß der Min ein Nichtjude, ein nationaler Römer ist, der sein Volk mit dem jüdischen der biblischen Zeit vergleicht und aus der Bibel beweist, daß die Juden ein grausames Volk seien. Er muß die Bibel genau gelesen haben und kann, wie z. B. die Matrone des R. Joßê b. Ḥalaftha in Sepphoris[1], ein bibellesender Heide gewesen sein. Daß er die Juden herabsetzt und seine Beweise für die Gegenwart aus der biblischen Vergangenheit holt, scheint für einen Christen zu sprechen; aber in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts konnte ein solcher noch nicht von seinem herrschenden Volke sprechen und paßt auch die Schwurformel nicht zu einem Christen. Warum der Römer als Min bezeichnet wurde, ist nicht ganz klar; wahrscheinlich weil er das Judentum angriff und hierzu die Bibel heranzog. In Kethub. 112a, wo die großartige Fruchtbarkeit Palästinas geschildert wird, sagt ein Min dem R. Ḥanina: Ihr rühmet euch eures Landes mit Recht; mein Vater hinterließ mir ein S'ah Feld und es versieht mich mit Öl, Wein, Getreide und Hülsenfrüchten und auch mein Vieh weidet darauf. Wieder spricht ein Nichtjude, der unter Juden in Palästina, genauer in Galiläa lebt, und entweder aus der Bibel oder aus mündlichen Äußerungen der Lehrer das Lob des Landes kennt. Nicht das Mindeste weist auf einen Judenchristen hin, der von Palästina anders gesprochen hätte. Da hier kein Angriff, sondern die Anerkennung einer jüdischen Behauptung vom Heiden ausgeht, ist die Bezeichnung Min wahrscheinlich dem sonst geäußerten Zweifel des Heiden an der Richtigkeit der Schilderungen der Bibel oder der Rabbinen zuzuschreiben, wie aus der folgenden Stelle zu erkennen ist. In Gittin 57[a], wo der Volksreichtum Palästinas in zahlreichen Städten als ungeheuer geschildert wird, sagt ein Min dem R. Ḥanina: Ihr lügt, (wie der gegenwärtige Zustand des Landes

[1] Midrasch Tannaim ed. HOFFMANN 262.

beweist). R. Ḥanina erwiderte: Palästina wird das Land des Hirschen (ארץ צבי) genannt; wie die Haut des Hirschen dessen Körper nicht faßt, so dehnt sich Palästina, wenn es bewohnt ist, und schrumpft zusammen, wenn es unbewohnt ist. Da die genannten Schilderungen nur in den Lehrhäusern und Synagogen vorgetragen wurden, müßte Min entweder einen Judenchristen bezeichnen, oder einen Juden, der über die agadischen Ausmalungen der Rabbinen spottet, wie ein anderer Min über R. Joḥanans Schilderung von Jerusalems künftigem Glanze (Baba bathra 75[a]), der schließlich überzeugt wird. Die freche Äußerung spricht nicht gegen einen Juden, da galiläische Gegner der Rabbinen in ihren Worten nicht wählerisch waren und R. Ḥanina selbst von Sepphorensern verhöhnt wurde (jer. Ta'anith III 66[c] 46—52). Und doch klingt es nicht wahrscheinlich, daß ein Jude so gesprochen hätte; nach den vorher angeführten Bemerkungen von Minim war es eher ein Heide, der die vielfach wiederholten Schilderungen auch außerhalb der Synagoge gehört haben konnte und der wegen seiner scharfen Kritik als Min bezeichnet wurde.

Völlig verschiedenen Charakters ist die Kritik eines Min gegenüber R. Ḥanina (Joma 56[b], 57[a]): Jetzt ist es klar, daß ihr unrein seid nach Threni 1,9. R. Ḥanina erwiderte: Lies, was in Lev 16,16 steht: Der mit ihnen in Mitten ihrer Unreinheit wohnt; auch wenn sie unrein sind, ruht Gottes Majestät unter ihnen. Kein Jude, und haßte er die Rabbinen noch so heftig, kann von der Verwerfung der Juden seitens Gottes derart gesprochen haben. Auch ein gnostischer Jude könnte im äußersten Falle nur von der Verwerfung der jüdischen Religion, nicht aber des Volkes geredet haben. Es ist hier offenbar jemand gemeint, der gegen die beharrliche Behauptung der Juden auftritt, daß sie trotz aller Leiden von Gott als auserwähltes Volk geschützt seien: entweder ein Heide, der die Bibel las und darin die Bestätigung seiner, auf die furchtbare Lage der Juden gegründeten Überzeugung von der Verwerfung ihres Volkes fand, oder ein Christ. Aber ein Heide, der an die Auserwählung Israels nicht geglaubt oder auch keine Kenntnis von derselben gehabt hatte, kann kaum so gesprochen haben, als ob er ein besonderes Interesse an dem Ergebnisse des Beweises gehabt hätte. Nur ein Christ, der sich und die Anhänger der Lehre Jesu an die Stelle des verworfenen Israel setzen wollte und der aus der Bibel den Nachweis für die gegenwärtige Stellung der Juden führte, kann so gesprochen haben; wie Justin Martyr die Juden seiner Zeit aus den Vorwürfen der alten Propheten als Götzendiener, Räuber und Mörder erweist. Die gleiche Behaup-

tung wird schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts von R. Meir widerlegt[1], als ein römischer Befehlshaber (הגמון) Israel ein von Gott verachtetes Volk nennt, das einem mit Schande und Spott aus dem Hause gejagten Sklaven gleiche und von Gott verstoßen sei; er hat euch unter uns exiliert, solltet ihr nicht unsere Lebensweise annehmen? R. Meir antwortete: Wir gleichen einem Sohne, den sein Vater wegen schlechter Lebensführung verstoßen hat; aber wir bleiben Kinder Gottes und er ist bereit, uns wieder aufzunehmen. R. Meir lebte in Tiberias, wo der römische Statthalter oder ein höherer Beamter mit ihm Unterredungen gepflogen hat[2]. Als Römer ist dieser, wie andere vor ihm, der Ansicht, daß ein besiegtes, unter den Siegern lebendes Volk seine nationale Lebensweise aufzugeben und die des Herrn anzunehmen habe. Israels jetzige, von den Römern herbeigeführte Lage ist in seinen Augen ein untrügliches Zeichen des Zornes seines Gottes und der Verwerfung Israels. Da die Religion der Juden dem Römer nur eine der Äußerungen ihres nationalen Daseins ist, hat das Gespräch für ihn keinen religiösen Anstrich, und R. Meirs Antwort folgt nur dem angezogenen Gleichnisse mit einem seiner Hoffnung entsprechenden. Nur der Schluß des Berichtes, wonach der Hegemon erklärt: „ihr seid wahr und euere Lehre ist wahr", scheint, falls echt, auf einen Proselyten hinzuweisen, der die gedrückte Lage der Juden bespricht; aber seine Gründe unterscheiden sich nur wenig von denen des Min[3]. R. Meir befaßte sich auch sonst mit der Behauptung der Verwerfung Israels[4]. In Sifrê Deut 32, 5 § 308 sagte er: Die Israeliten werden Gotteskinder genannt, auch wenn sie voll Gebrechen, wenn sie verderbt und töricht sind. Auch wenn Gott die Israeliten verwirft, weil sie ihn erzürnen, nennt er sie seine Söhne und seine Töchter (Sifrê

---

[1] JELLINEK, בית המדרש I, 21, BUBER, Sammlung agad. Kommentare zu Esther 81, BACHER, Tannaiten II, 35, BERGMANN, Jüdische Apologetik 136.

[2] R. Meirs Bemerkung, daß Gott die Juden in ihr Land führen werde, scheint fürs Ausland zu sprechen; doch hat er das ganze, über das römische Reich versprengte Volk im Auge.

[3] In Sepphoris richtete eine Matrone an R. Joßê b. Ḥalaftha die Frage, warum Esau als erster aus dem Mutterleibe kam (sonach der Erstgeborene war) (Genes r. 63, 8); sie wollte offenbar beweisen, daß die Juden kein Recht hätten, sich als bevorzugt anzusehen (BERGMANN, Jüd. Apologetik 137ff.). Sie unterscheidet sich vom Hegemon nur durch ihre Kenntnis der Bibel, aus der sie ihren Beweis gegen die Juden nimmt; R. Joßê antwortet ihr daher mit Bibelversen, deren es genug gegen Esau gibt. Nichts spricht dafür, daß sie eine Christin war.

[4] BACHER, Agada der Tannaiten II, 26ff.

Deut 32, 19 § 320). Ihr seid Kinder dem Ewigen, euerem Gotte (Sifrê Deut 14, 1 § 96), ihr seid auf jeden Fall Kinder Gottes. Die wiederholte Betonung desselben Gedankens seitens desselben Lehrers besagt deutlich, daß nach der furchtbaren Katastrophe unter bar-Kochba die Verwerfung Israels öfter betont wurde. Ob bloß von den Vertretern der römischen Macht in Tiberias oder auch sonst, ist erst zu ermitteln.

Merkwürdigerweise findet sich die gleiche Behauptung von der Verwerfung Israels schon im ersten Jahrhundert. Ein Philosoph[1] sprach zu R. Gamaliel: Ihr sagt, euer Gott wende sich euch zu und werde euch von unter den Völkern sammeln; sind nun euere Propheten wahr oder falsch? Sie sagen (Hosea 5, 6): Sie gehen mit ihren Schafen und ihren Rindern Gott suchen und finden ihn nicht, er hat sich von ihnen getrennt. Da er sich von euch getrennt hat, wie sollte er zu euch zurückkehren? R. Gamaliel zeigt ihm aus Deut 25, 9, daß חלץ nicht die Bedeutung der Trennung habe, und der Philosoph stimmt der Erklärung zu. Dieser, wie der Min des R. Ḥanina, hat die Bibel gelesen und einen Beweis für die Verwerfung Israels gefunden, weil ein solcher ihm willkommen war; er ist kein Jude, da er von „eueren Propheten" spricht. R. Gamaliel antwortet ihm mit einer Bibelstelle, und da derselbe sich befriedigt erklärt, scheint er die Widerlegung verstanden zu haben, was bei einem Heiden nicht ohne weiteres anzunehmen ist. Da R. Gamaliel II auch in Sabb. 116a. b. mit Christen verkehrt, wäre es auch hier möglich, an einen solchen zu denken. Ein Min deutete dem R. Josua b. Ḥananja mit stummer Gebärde im Palaste des Kaisers an, daß Gott von den Juden sein Antlitz abgewendet habe, und R. Josua antwortete ebenso, daß Gottes Hand sie schütze (Ḥagiga 5[b]). Dieses kann sich ganz gut in Palästina zugetragen haben, als Kaiser Hadrian sich in Judäa aufhielt, und Heidenchristen mögen schon damals solche Beweise geführt haben; oder beide Parteien standen vor einem Hegemon, der sie aus politischen Gründen vorgeladen hatte[2]. Derselben Auseinandersetzung gehört die beleidigende Äußerung eines Min gegenüber R. Josua ('Erub. 101[a]) an: Du Dorngestrüpp! Denn von euch ist geschrieben (Micha 7, 4): ihr Bester ist wie Dorngestrüpp. R. Josua erwiderte: Lies den Vers zu Ende:

---

[1] Jebam. 102b, Midr. ψ 10 Ende, Midr. ha-Gadôl zu Lev 26, 9 (BACHER, Tannaiten I, 82, 6); an der ersten Stelle ist der Sprecher als Min eingeführt.

[2] JOËL, Blicke in die Religionsgeschichte I, 35.

der Redliche ist ein Gehege; das besagt, daß auch der erste Teil im günstigen Sinne von Israel verstanden werden muß. Nur jemand, der in der Bibel nach herabsetzenden Äußerungen über Israel suchte, kann auf den angeführten Vers gestoßen sein; wohl kaum ein Heide. Einen solchen würde R. Josua nicht mit der Auslegung des Verses widerlegt haben. Am besten passen die Worte in den Mund eines Heidenchristen, wie Justin Martyr. Und auch die Frage eines Min an Beruria, die Frau des R. Meir (Berakh. 10[a]) scheint einem Heidenchristen zu gehören. Er sagte: es steht geschrieben (Jes 54, 1): Juble, Unfruchtbare, die nicht geboren hat; soll sie jubeln, weil sie nicht geboren hat? Beruria antwortete: Lies den Vers zu Ende: denn zahlreicher sind die Söhne der Verödeten als die Söhne der Geehelichten, spricht der Ewige. Was heißt nun der erste Teil? Juble, Gemeinde Israels, die einem unfruchtbaren Weibe gleicht, insofern sie keine Kinder für die Hölle geboren hat, wie ihr. Was der Min mit seiner Frage gemeint hat, ist nicht gesagt, aber aus der verletzenden Auslegung Berurias ersichtlich. Er verhöhnte die Juden als ein unfruchtbares Volk, das über seine Unfruchtbarkeit jubeln soll. In der Tat sagt Justin Martyr (Apologie I, 53), die Verödeten in diesem Verse seien die Heiden, die jetzt die einst den Juden und Samaritanern von Gott gegebene Lehre in größerer Zahl angenommen haben, als die Christen aus den Juden, und das habe Jes 54, 1 prophezeit[1]. Sonach hätte in Judäa vor 135 R. Gamaliel und R. Josua solche Fragen von Heidenchristen zu beantworten gehabt, in Tiberias zwischen 136 und 160 R. Meir und seine Frau[2], in Sepphoris vielleicht R. Ḥanina b. Ḥama zwischen 220 und 250. Es möge gleich hier hinzugefügt werden, daß die Angreifer als Grund der Verwerfung Israels die Anbetung des goldenen Kalbes anführen, allerdings erst zwischen 280 und 320[3].

2. Der Kollege und Freund des R. Ḥanina im Lehrhause von

---

[1] Vgl. noch die Parallele in Cant. r. 1, 5, 3, und BACHER, Pal. Amoräer III, 83, 6; BERGMANN, Jüd. Apologetik 137.

[2] R. Meir hat sicherlich Christen gekannt, da er — nach Raši bei Rabbinowicz — oder seine Schule in Sabb. 116a unten das Evangelium און גליון genannt hat; siehe BACHER in Revue des Études Juives XXXVIII, 1899, 39ff.

[3] R. Jiṣḥak in Cant. r. 1, 6 לפי שאומות העולם מוגים לישראל ואומרים אומה זו המירו כבודם, R. Levi in Peßiktha 77b, Lev r. 27, 8, Tanḥ. B. אמור 15; über Sifrê zutta ed. KÖNIGSBERGER, Anfang s. BACHER, Pal. Amoräer II, 329, 4: עשה להן תלוי ראש נגד כל האומות על ידי שהן מרנגין אחריהן במעשה העגל ואומרים שאין לכם מחילה לעולם. Siehe auch BERGMANN 141, und MARMORSTEIN, Religionsg. Studien I, 20ff.

Sepphoris, R. Jonathan, dessen Schüler zu den Minim nach K'far Naḥum floh, ist in der Agada mit einigen, sehr bemerkenswerten Sätzen über Minim vertreten. R. Samuel b. Naḥman sagte im Namen des R. Jonathan (Genes r. 8, 8): Als Moses die Thora schrieb und die Schöpfung jedes Tages niederschrieb und zum Verse (Genes 1, 26) gelangte: Gott sprach: Wir wollen einen Menschen machen in unserem Ebenbilde, nach unserer Ähnlichkeit, sprach Moses: Herr der Welt, warum gibst du den Minim Anlaß zu reden? Gott antwortete: Schreibe, und wer irren will, mag irren. Gott beriet die Schöpfung des Menschen mit den Dienstengeln. Hier erfahren wir, daß die Minim die Grundidee des jüdischen Glaubens, den Monotheismus, in Frage gestellt und den Plural in den drei unterstrichenen Worten des Bibelverses als Beweis für eine Mehrheit von Gottheiten angeführt haben. Ein jüngerer Zeitgenosse des R. Jonathan, R. Simlai, der in Nahardea in Babylonien geboren und in Lydda in Judäa ansässig war, aber auch R. Jannai in Sepphoris bediente (Baba bathra 111[a]) und an R. Jonathan dort agadische Fragen richtete (jer. Peßaḥ. V, 32[a] 73, b. 62[b]) und auch in Tiberias lehrte (Peßik. r. XXIII, 115 b), gab auf die Frage der Minim, ob mehrere Gottheiten (אלהים) die Welt erschaffen und was die Mehrzahl in נעשה in Genes 1, 26 bedeute, ob etwa eine Mehrheit von Schöpfern (jer. Berakh. IX, 12d 58), eine befriedigende Antwort, indem er auf das folgende Zeitwort ויברא und das Suffix in בצלמו hinwies. Wer waren diese Minim? Judenchristen, die, wie die Juden, an nur einen Gott glaubten, können solche Fragen nicht gestellt haben; sondern entweder Gnostiker, die den Schöpfer der Welt vom höchsten Gotte unterschieden, oder Heidenchristen, die Jesus als Gott verehrten. Außer der bereits angeführten Frage haben die Minim den R. Simlai noch über die Mehrheit der Gottesnamen befragt, nämlich die drei in Josua 22, 22 und Psalm 50, 1, so daß an trinitätsgläubige Christen zu denken wäre (Genes r. 8, 9)[1]. Nun führt Justin Martyr (Dialogus c. Tryphone 62) als Auslegung der jüdischen Lehrer von נעשה an, Gott habe entweder zu sich selbst gesprochen oder zu den Elementen, der Erde und den anderen, aus denen wir den Menschen gebildet glauben; und seine eigene Meinung ist, Gott habe zu jemand gesprochen, der von ihm nume-

---

[1] Bergmann, Jüd. Apologetik 83—88, der diesen Punkt zuletzt behandelt hat, meint, daß die Polemik der Lehrer gegen die Annahme zweier Götter oder einer Mehrheit in Gott dem Christentum und zugleich dem Gnostizismus galt.

risch verschieden und ebenfalls ein intelligentes Wesen war. „Denn — so fährt er fort, — ich möchte nicht sagen, daß die Meinung einer Gruppe unter euch (uns) richtig sei, oder daß deren Lehrer beweisen könnten, Gott habe zu den Engeln gesprochen oder daß die menschliche Form das Werk von Engeln sei[1]". Somit ward die von R. Jonathan gegebene Erklärung von נעשה schon hundert Jahre vor ihm von den Rabbinen gelehrt[2], und die von ihm bekämpfte von Justin, dem Vertreter des Heidenchristentums, als die einzig richtige vorgetragen. Und wenn auch keine ältere Parallele zu Justins Angabe vorhanden ist, so läßt sich die rabbinische Erklärung des Plurals in נעשה aus der von ממנו in Genes 3, 22 als schon um 100 vorhanden erweisen. Denn wie Justin diese Stelle als Beweis für die Rücksprache Gottes mit irgend jemand über den ersten Menschen anführt, so hat ein Lehrer Pappos gegenüber R. Akiba den Plural in ממנו auf die Engel bezogen[3]. Und es ist beachtenswert, daß Simon Magus in den pseudo-clementinischen Homilien (16, 11) Petrus entgegenhält, daß die Bibel selbst zwei oder mehrere Gottheiten zugebe, da es heißt: Gott sprach: Wir wollen einen Menschen machen nach unserem Ebenbilde, nach unserer Ähnlichkeit; Gott sprach: der Mensch ist wie einer von uns geworden. Petrus verteidigt die Einheit Gottes: das Schöpferwort: wir wollen machen, hat Gott zur Weisheit gesprochen; in Wahrheit gibt es nur Einen Schöpfer, da es heißt: Gott schuf, und nicht: schufen die Götter. Hieraus wird klar, daß Min in unseren Stellen Judenchristen nicht bedeuten könne, sondern entweder einen Gnostiker, wie der Magier Simon, oder einen Heidenchristen, wie Justin der Märtyrer.

---

[1] Siehe auch Altercatio Simonis II, 8, BERGMANN 87.

[2] In Synh. 38b sagt Rabh: Als Gott den Menschen erschaffen wollte, schuf er eine Abteilung von Dienstengeln und fragte sie, ob sie wollten, „daß ein Mensch in unserem Ebenbilde erschaffen werde"; da sie Bedenken äußerten, verbrannte er sie und ebenso andere Abteilungen, die er erschaffen hat. Diese Dichtung beruht auf der Voraussetzung, daß נעשה auf Gott und die Engel sich bezieht. Rabh, der in Sepphoris der Schule des Patriarchen R. Jehuda I angehört hatte, mag diese Erklärung dort gehört haben, da auch R. Ḥanina, der demselben Lehrhause angehörte, in Genes r. 8, 4 sagt: Als Gott den Menschen erschaffen wollte, beriet er sich mit den Dienstengeln und sprach zu ihnen: wir wollen einen Menschen machen. R. Josua b. Levi, der Freund R. Ḥaninas, dagegen erklärte, Gott habe sich mit Himmel und Erde beraten (Genes r. 8, 3 wo בר לוי zu lesen ist, BACHER, Pal. Amoräer I, 184, 1). R. Joḥanan stimmt mit den ersteren überein.

[3] Genes r. 21, 5, Cant. r. 1, 9, Mekhiltha zu Exod 14, 18, p. 33a: דרש רבי פפוס הן האדם היה כאחד ממנו כאחד ממלאכי השרת. אמר לו רבי עקיבא דייך פפוס.

Das Hineintragen mehrerer Gottheiten in das Bibelwort seitens der Minim findet sich in Sepphoris schon um das Jahr 200. Ein Min sprach zu R. Ismael b. R. Joßê (Synh. 38b unten): Es heißt (Genes 19, 24): Der Ewige ließ auf Sodom und auf ʿAmora Schwefel und Feuer vom Ewigen vom Himmel regnen; hätte es nicht heißen müssen: von ihm? Da sprach ein Walker: Lasse ihn, ich will ihm antworten. Es heißt (Genes 4, 23): Lemekh sprach zu seinen Frauen: ʿAda und Ṣilla, höret meine Stimme, Frauen Lemekhs, merket auf meine Rede; es hätte heißen müssen: meine Frauen; aber es ist biblische Redeweise, ebenso hier. Als R. Ismael den Walker fragte, woher er diese Erklärung habe, sprach er: aus dem Vortrage des R. Meir habe ich sie. Wiewohl der Min aus seiner Deutung der schwierigen Worte keinen Schluß gezogen hat, unterliegt es keinem Zweifel, daß er einen der wiederholten Gottesnamen auf einen zweiten Gott bezog; und wir haben auch hier entweder einen Gnostiker oder einen Heidenchristen zu sehen. So zieht auch Justin denselben Vers an (Dialogus 56), um zu beweisen, daß der Gott, der Abraham, Jakob und Moses erschien, verschieden sei vom Schöpfer des Alls; und einer der Tryphon begleitenden Juden gibt hierauf sogar zu, daß einer der beiden Engel, die nach Sodom gegangen sind, von Moses der Ewige genannt wird und verschieden vom Ewigen sei, der Abraham erschienen ist[1]. Denn nicht nur Philo und die Heidenchristen haben an den Logos geglaubt, sondern auch Juden, die, wie der eben genannte Jude, die Beziehung des einen Gottesnamens auf den Logos zugegeben und nur die Gleichsetzung des Logos mit Jesus abgelehnt haben. So berichtet auch Origenes[2], daß kein einziger der vielen Juden, mit denen er wissenschaftlichen Umgang gepflogen, habe zugeben wollen, daß Logos und Sohn Gottes identisch seien; und er fügt hinzu, daß der Jude des Celsus den Logos als rein und heilig anerkannt hat. Damit ist auch gesagt, daß der Min, der aus Genes 19, 24 einen zweiten Gott ableiten wollte, kein gnostischer Jude gewesen sein kann, da auch ein solcher nicht zwei Gottheiten zugegeben hätte. Justin, der sich die Logoslehre angeeignet, um an die Stelle des Logos mit dem Johannesevangelium Jesus zu setzen, zeigt in seinen biblischen Beweisen hiefür, daß der Min nur ein logosgläubiger Heidenchrist gewesen sein kann.

Wie R. Meir, der in Tiberias lehrte, sich aber auch in Sepphoris

---

[1] Siehe M. FRIEDLÄNDER, Patristische u. talm. Studien 107.

[2] Contra Celsum II, FRIEDLÄNDER a. a. O. 82.

einige Zeit aufgehalten haben muß[1] und dort vom angeführten Walker über Genes 19, 24 gehört wurde, diese Stelle erklärte, haben wir eben gesehen; er mag hiezu durch Deutungen der Minim veranlaßt worden sein. Nun finden wir dieselbe Schwierigkeit des Bibeltextes von den Lehrern auf verschiedene Weise erklärt[2]. R. Jiṣḥak stimmt genau mit R. Meir und bezieht beide Gottesnamen im Verse auf Gott selbst; ebenso R. Eleazar b. P'dath, der nur hinzufügt, daß der erste Gottesname mit ו Gott mit den Engeln bezeichne. Dagegen erklärt R. Jehuda b. R. Simon, der um 300 dem Lehrhause in Lydda angehörte, den ersten Gottesnamen als den Engel Gabriel, was sehr kühn und auffallend ist, aber auf älteren Auslegungen beruht. Diese befaßten sich mit den drei zu Abraham gesandten Engeln, denen Tannaiten die Namen Michael, Gabriel und Raphael gaben[3]; und es wird erörtert, wozu drei und nicht weniger Engel geschickt wurden und welche einzige Aufgabe jeder zu vollführen hatte. Im Ergebnis der Meinungsverschiedenheit wird erklärt, daß Gabriel Sodom zerstörte[4], d. h. ויי wird, wie von R. Jehuda b. Simon, auf den Engel Gabriel bezogen. Nicht bloß die schwierige Wiederholung des Gottesnamens, sondern auch die Deutung der Gnostiker und Heidenchristen auf einen zweiten Gott oder Jesus mögen die Rabbinen gezwungen haben, Gott im ersten Falle auf Gabriel zu beziehen.

Hiefür lag noch eine andere Veranlassung vor. Es wird, wie eben erwähnt, vorausgesetzt, daß alle drei Männer, die zu Abraham

---

[1] R. Joßê b. Ḥalaftha rühmt ihn gegenüber den Sepphorensern als großen, heiligen und sittlichen Mann (jer. Berakh. II, 7, 5b 56, Genes r. 100, 7); als R. Meir einmal am Sabbath Trauernde begrüßte, fragten die Leute von Sepphoris, ob ein so vielgerühmter Mann einen solchen Fehler begehen sollte. Siehe auch das Genizafragment in Jew. Quart. Review XIV, 489, wo R. Meir der Vorgänger des R. Joßê in Sepphoris als 'Ab-beth-din gewesen zu sein scheint.

[2] Genes r. 51, 2: רבי חלבו בן רבי חילפי בר סמקאיי בשם רבי יהודה בר רבי סימון ויי המטיר על סדום זה גבריאל מאת יי זה הקדוש ברוך הוא. אמר רבי אלעזר כל מקום שנאמר ויי היא ובית דינו. אמר רבי יצחק בתורה ובנביאים וכתובים מצינו שההדיוט מזכיר שמו שתי פעמים בפסוק אחד . . . ואת תמיה שהקב"ה מזכיר שמו שתי פעמים בפסוק אחד.

[3] Baraitha in Joma 37a, Derekh ʾereṣ III תניא שלשה שהיו מהלכין בדרך הרב באמצע גדול בימינו וקטן משמאלו. וכן מצינו בשלשה מלאכי השרת שבאו אצל אברהם מיכאל באמצע גבריאל בימינו ורפאל בשמאלו; als die drei Dienstengel zu Abraham kamen, stand Michael in der Mitte, Gabriel zu seiner Rechten und Raphael zu seiner Linken.

[4] Genes r. 50, 2, Baba meṣiʿa 86b תנא אין מלאך אחד עושה שתי שליחות ולא שני מלאכים עושין שליחות אחת. ואת אומרת שני המלאכים. אלא מיכאל אמר בשורתו ונסתלק, גבריאל נשתלח להפוך את סדום ורפאל להציל את לוט.

kamen, Engel waren; ebenso in der Baraitha des R. Ḥijja[1], wo als der in der Mitte stehende, angesehenste Engel Michael genannt wird, und vom Amoräer R. Joßê b. Zimra[2], der in Sepphoris lebte wie vor ihm der eben genannte R. Ḥijja, und welcher betont, daß Gott und drei Engel Abraham erschienen. Nun findet sich eine ältere Meinungsverschiedenheit über die Gottesnamen in Genes 18 und 19, die auf die Frage betreffs der Engel einiges Licht wirft. Eine Baraitha in Šebu'ôth 35 b lautet: כל שמות האמורים בתורה באברהם קודש חוץ מזה שהוא חול שנאמר ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך. חנינא ב אחי רבי יהושע בן חנניה ורבי אלעזר בן עזריה משום רבי אלעזר המודעי אומר אף זו קודש. (כמאן אזלא הא דאמר רב יהודה אמר רב גדול הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני שכינה כמאן כאותו הזוג.) כל שמות האמורים בלוט חול חוץ מזה שהוא קודש שנאמר ויאמר לוט אליהם אל נא אדני הנה נא מצא עבדך חן בעיניך וגו' מי שיש בידו להמית ולהחיות זה הקדוש ברוך הוא. Die erste Ansicht sieht אדני in Genes 18, 3 nicht als Gottesnamen an, sondern an einen der Engel gerichtet, wie die Baraitha des R. Ḥijja; Ḥananja dagegen meint, auch אדני sei Gottesnamen und Abraham habe damit Gott angeredet. Wie dieser Lehrer den ganzen Zusammenhang erklärte, ist aus Rabhs und R. Eleazars ergänzenden Bemerkungen ersichtlich[3], die meinen, Abraham habe Gott gebeten zu warten, bis er die Wanderer empfangen habe. Ob diese Kontroverse vor dem Jahre 135 bloß exegetischer Natur war, oder von Deutungen der Minim veranlaßt wurde, wissen wir nicht. Aber schon Justin führt als die Ansicht des Juden Tryphon an (Dialogus 56), daß Gott und drei Engel Abraham erschienen, zwei derselben gesandt waren, Sodom zu zerstören, und einer, Sarah die frohe Botschaft zu bringen und sich nach Erledigung seines Auftrages zu entfernen. Justin dagegen nahm an, daß einer der drei Engel Gott war, aber nicht der höchste Gott, der nicht auf Erden wandelt, sondern Jesus. Er führt hiefür noch das Versprechen in Genes 18, 10 zusammengehalten mit Genen 21, 12 als Beweis an, woraus folgen soll, daß Gott

[1] Genes r. 48, 10 ויאמר ארני אם נא מצאתי חן בעיניך, תני רבי חייא לגדול שבהן אמר זה מיכאל.

[2] Genes r. 44, 11 רבי יודן ורבי אלעזר בשם רבי יוסי בר זמרא . . . אני ושלשה מלאכים נגלים עליך ואומרים לך לוט לוטא לא ירית לאברם. Seine Beziehungen zum Patriarchen R. Jehuda I und die Tatsache, daß R. Eleazar b. P'dath den größeren Teil seiner Aussprüche tradiert, wie den des Sepphorensers R. Ḥanina, beweisen, daß er in Sepphoris gelebt hat (BACHER, Pal. Amoräer I, 116, 1).

[3] Sabb. 127 a, Šebu'ôth 35 b: אמר רב יהודה אמר רב גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה דכתיב ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור וגו'. אמר רבי אלעזר בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם, מדת בשר ודם אין קטון יכול לומר לגדול המתן עד שאבוא אצלך ואילו בהקב"ה כתיב ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך.

und nicht ein Engel das Versprechen überbracht habe. Tryphon beachtet diesen Beleg nicht weiter, gibt aber schließlich doch zu, daß einer der Engel Gott war.[1] Um solchen Erklärungen und angeblich jüdischen Zugeständnissen zu begegnen, mußten die Rabbinen die Aufgaben der einzelnen Engel genau umschreiben und ihre Auslegung auch in Genes 19 folgerichtig durchführen. Diese Absicht erhellt auch aus R. Ḥaninas Bemerkung zu Exod 3, 2 (Exod r. 2, 5), daß der Engel, der Moses im Dornbusch erschien und neben "' als אלהים bezeichnet wird (3, 4), Gabriel, nach R. Joḥanan Michael war.[2] Die Schwierigkeit der wechselnden Gottesnamen veranlaßte solche Erklärungen. Aber auch Justin (Dialogus 59) behandelt diese Stelle und sagt den Juden, Tryphon und seinen Genossen: Seht ihr nicht, daß der Gott, von dem Moses als Engel spricht und der zu ihm in der Feuerflamme redet und Moses erklärt, daß er der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist, nicht der Weltschöpfer, sondern ein anderer Gott, Jesus war?[3] Tryphon entgegnet, daß die Stelle nur besage, daß ein Engel in der Feuerflamme erschien, aber Gott selbst mit Moses eine Unterredung hatte, so daß in Wirklichkeit zwei Wesen beisammen waren, ein Engel und Gott selbst, die sich in der Erscheinung offenbarten. Tryphon gibt schon hundert Jahre vor R. Ḥanina und R. Joḥanan die von diesen vorgetragene Erklärung; neu sind bloß die Namen des Engels. Es war die allgemein angenommene Erklärung, die in Galiläa in den Lehrhäusern gegeben wurde; und der Zeitgenosse Justins, R. Meir, mag sie in Tiberias ebenso vorgetragen haben, wie R. Joßê in Sepphoris[4], wenn sie auch erst im Namen R. Ḥaninas angeführt wird.[4]

[1] Siehe GOLDFAHN in Grätz' Monatsschrift XXII, 1873, 112, der auf JOSEPHUS, Antiquit. I, 11, 2 verweist, wo sich die drei Männer, die sich essend gestellt hatten, nachher als Engel zu erkennen gaben.

[2] R. Joḥanan fügt noch hinzu: Wenn man Joßê den Langen sah, wußte man, daß Rabbi dort war; ebenso wo Michael erschien, erschien auch Gottes Herrlichkeit.

[3] In den pseudo-clementinischen Homilien 16, 14 sagt Petrus dem Simon Magus: Auch wir wissen, daß die Bibel Engel Götter nennt, z. B. den, der im Dornbusche sprach und der mit Jacob rang; und dieselbe Bezeichnung ist ebenso auf den als Immanuel geborenen angewendet, der mächtiger Gott genannt wird. Er bezog sonach אלהים in Exod 3, 4 auf den Engel (Vers 2), noch nicht auf Jesus.

[4] Ein Heide fragte R. Josua b. Karḥa, den Kollegen des R. Meir und R. Joßê, warum Gott im Dornbusch erschien (Exod r. 2, 5); wie JUSTIN (Dialogus 60) erklärte, der Weltschöpfer könne nicht in einem so kleinen Teile der Erde erschienen sein; der Heide mag ein Christ gewesen sein.

[5] Dieselbe Antwort, wie zu Genes 19, 24, wäre auch zu Exod 24, 1 ואל משה אמר

In Sepphoris wurden aus der Bibel noch andere Beweise für zwei Gottheiten angeführt. Ein Min sprach zu Rabbi (Ḥullin 87a): Der Gott, der die Berge erschuf, schuf nicht den Wind, da es heißt (Amos 4, 13): denn siehe, der Bildner der Berge und der Schöpfer des Windes. Rabbi entgegnete: Narr, lies den Vers zu Ende: der Ewige der Heerscharen ist sein Name. Der Min erbat sich drei Tage Zeit, eine Widerlegung zu finden, und Rabbi fastete drei Tage. Als er den Segen zum Anbeißen sprechen wollte, meldete man ihm, daß ein Min Einlaß begehre; da sprach Rabbi: Sie geben mir als Labung Gift usw. (Psalm 69, 22). Ein Min trat ein und sprach: Rabbi, ich bringe dir eine frohe Botschaft: dein Gegner fand keine Antwort und stürzte sich deshalb vom Dache und starb. Rabbi lud ihn zu Tische und frug ihn nach der Mahlzeit, ob er den Becher des Segens trinken oder vierzig Goldstücke haben wolle? Der Min wählte den Becher. R. Jisḥak sagte: Jene Familie besteht noch unter den Großen des Landes und heißt Familie des bar-Levianus.[1] Man beachte, daß der zweite Besucher weder Heide, noch Heidenchrist sein kann, da ihn Rabbi zum Sprechen des Tischgebetes auffordert und derselbe es auch annimmt. Rabbi muß aus dem Tone, in dem der Mann die Freudenbotschaft überbrachte, gesehen haben, daß derselbe ein Jude war. Er hatte mit dem Min nichts gemein und wußte wahrscheinlich nur als Nachbar, was dem Min widerfahren war.[2]

עלה אל יי zu erwarten gewesen, daß nämlich Michael Moses sagte, zu Gott hinaufzugehen. Statt dessen finden wir in Synh. 38b unten, daß R. Idi, ein Amoräer des vierten Jahrhunderts, auf die Frage eines Min antwortete: זה מטטרון ששמו כשם רבו דכתיב כי שמי בקרבו, es bezieht sich auf Metatron, dessen Name derselbe wie Gottes ist. (Ob das fehlende Subjekt oder der vorhandene Gottesname Metatron ist, ist nicht sicher. Nach Raši sprach Metatron; nach Naḥmani zu Exod 23, 21 sprach Gott zu Moses, dieser solle zu Metatron hinaufgehen; vgl. auch Bacher, Pal. Amoräer III, 708.) Da er einen Engel nennt, wäre am ehesten an Michael zu denken, mit dem in der Tat jer. Targum zu Exod 24, 1 das fehlende Subjekt übersetzt. Justin versteht in Exod 23, 20. 21 unter dem Engel Jesus (Dialogus 75), wie Eliša b. 'Abuja in Ḥagiga 15a, als er Metatron im Himmel sitzen sieht, in ihm eine zweite Gottheit erblickt.

[1] In Synh. 39a fragt ein Min den R. Gamaliel dieselbe Frage, aber dieser gibt eine andere Antwort.

[2] R. Jisḥaks Angabe von dem Fortbestand der Familie bezieht sich natürlich, wie Raši bemerkt, auf den guten und nicht den bösen Mann, und es ist eine vornehme jüdische Familie gemeint; vgl. mein Political and social leaders 34. Was Goldfahn in Grätz' Monatsschrift XIX, 1870, 175 hierüber sagt, beruht auf Mißverständnis, R. Jisḥak lebte in Tiberias und dachte nur an galiläische vornehme Juden.

Es ist daher vom Judentum des zweiten Besuchers keinerlei Schluß auf den jüdischen Ursprung des Min gestattet, und es liegt auch nicht der mindeste Beweis dafür vor, daß der Min ein Judenchrist war. Im Gegenteil, die Tatsache allein, daß er zwei Gottheiten bei der Schöpfung nachweisen will, zeigt überzeugend, daß er kein Judenchrist war, sondern entweder ein Gnostiker oder ein Heidenchrist. Das Fasten Rabbis und die lange Bedenkzeit des Min lassen die Beharrlichkeit und Lästigkeit der Argumente des Min ahnen; sie erinnern an den Wort- und Versschwall und die Blasphemien Justins des Märtyrers, die der Jude Tryphon sehr schwer empfand[1]. Es muß solche Minim in allen Städten gegeben haben; denn in Sifrê Deut 32, 21 § 320 p. 137b wird der Satz: „durch ein törichtes Volk will ich sie kränken", auf Minim gedeutet, wie es in Psalm 14, 1 heißt: der Tor spricht in seinem Herzen: es gibt keinen Gott.[2] Sie leugnen Gott, indem sie zwei Gottheiten an seine Stelle setzen und außerdem Lohn und Strafe leugnen.

Eine anonyme Baraitha in Sifrê Deut § 329 zu 32, 39 wendet sich gleichfalls gegen die Annahme zweier Mächte.[3] Erst werden die Leugner jeder Gottheit im Himmel widerlegt durch den Hinweis

---

[1] Siehe auch Berakh. 7a: ein Min, der in der Nachbarschaft des R. Josua b. Levi wohnte, plagte diesen mit Versen.

[2] In Jebam. 63b nach der Lesart des Jalkut Mekhiri zu Psalm 14, 1 heißt es: בנוי נבל אכעיסם אמר רב חנן בר רבא אמר רב זו אשה רעה וכתובתה מרובה. רבי אלעזר אומר אלו המינין im Namen R. Eleazars, was eine Baraitha ist. In einer Baraitha Berakh. 12b lesen wir (vgl. RABBINOVICZ): תניא אחרי לבבכם זו מינות וכן הוא אומר אמר נבל בלבו אין אלהים, in der Parallelstelle in Sifrê Num 115: ולא תתורו אחרי לבבכם זו מינות כענין שנאמר ומוצא אני מר ממות את האשה אשר היא מצודים וחרמים לבה אסורים ידיה והמלך ישמח באלהים וגו', wo das Wandeln nach dem Herzen als מינות erklärt wird mit Hinweis auf Psalm 14, 1, bez. Kohel 7, 26, wo, wie im Midr. Kohel zur Stelle von Ißi aus Caesarea, die Frau als Irrlehre gedeutet wird. Raši zu Berakh. 12b erklärt diese als Verdrehung des Sinnes der Thora zu irrigen Auslegungen und Götzendienst, was nur auf Gnostizismus und Heidenchristentum paßt. Das Herz scheint den bösen Trieb zu bedeuten, der zur Annahme von Irrlehren führt, wie Berakh. IX, 5, Sifrê Deut 6, 5 § 32 erklärt: ואהבת את יי אלהיך בכל לבבך ביצר טוב וביצר רע Gott mit ganzem Herzen, d. h. mit beiden Trieben, dem guten und dem bösen zu lieben; und Genes. r. 48, 11 R. 'Aḥa וסעדו לבכם in Genes. 18, 5 erklärt וסעדו לבבכם אין כתיב כאן אלא וסעדו לבכם הדא אמרת אין יצר הרע שולט במלאכים daß Engel nur den guten Trieb haben.

[3] ראו עתה כי אני אני הוא. זאת תשובה לאומרים אין רשות בשמים. האומר שתי רשויות בשמים משיבין אותו ואומרים לו ואין אלהים עמדי. או שמא אין יכול לא להחיות ולא להמית לא להרע ולא להטיב תלמוד לומר אני אמית ואחיה, ואומר כה אמר יי מלך ישראל וגואלו יי צבאות אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלהים; siehe den etwas verschiedenen Wortlaut in HOFFMANNs Midrasch Tannaim p. 202.

auf: ich, ich bin es; dann durch die Fortsetzung des Verses: es gibt keinen Gott neben mir, die Anhänger der Lehre von zwei Mächten im Himmel. Als dritte werden die widerlegt, die wohl an einen Gott glauben, aber sagen, daß er weder töten, noch beleben, weder Schlechtes noch Gutes tun könne, durch den Schluß: ich töte und belebe, und Jes 44, 6. Die Widerlegung durch Bibelstellen scheint dafür zu sprechen, daß hier jüdische oder judenchristliche Gnostiker und Atheisten bekämpft werden. Aber es ist nicht zu vergessen, daß Bibelsätze auf Gottesleugner, welchem Kreise sie auch angehören, keinerlei Eindruck machen; ebensowenig auf Heiden oder Gnostiker, die die Bibel nicht anerkennen, so daß hieraus keinerlei Schlüsse auf die eine oder andere Sekte gezogen wèrden dürfen. Der Urheber der Auslegung lehrte in der Synagoge oder im Lehrhause und wollte seine Zuhörer dem verderblichen Einflusse der Häretiker entziehen, hatte aber offenbar Atheisten und Gnostiker allein im Auge. Die letzteren sind auch in Mišna Synh. IV 5 gemeint:[1] Gott hat bei der Schöpfung nur Einen Menschen erschaffen, damit die Minim nicht sagen, daß es im Himmel mehrere Mächte gebe; und der erste Mensch wurde erst am Freitag erschaffen, damit die Minim nicht sagen, Gott habe bei der Schöpfung einen Mitarbeiter gehabt. Damit ist zunächst Justin (Dialogus 62) zu vergleichen, wonach Gott erst den heiligen Geist, Gottes Herrlichkeit, Sohn, Weisheit, Gottesengel, Herr und Logos und Obersten des Heeres Gottes, Jesus erschuf, mit dem er sich bei der Schöpfung beriet. Da Justin sich den Logos angeeignet hat, so ist es möglich, daß die Rabbinen entweder die Logoslehre oder den Demiurgen der Gnostiker bekämpfen. Keinesfalls dachten die Lehrer der Mišna im zweiten Jahrhundert noch an den Sohn Gottes; denn ihr Kampf gegen diesen gehört einer viel späteren Zeit, zwischen 280 und 350, an.[2]

Zwei Gottheiten wurden, wie bereits oben (S. 284) erwähnt, aus der Mehrzahlsform des Gottesnamens אלהים und aus zwei oder mehreren, nebeneinanderstehenden Gottesnamen herausgelesen. Hiefür ist die teilweise bereits behandelte Reihe von Fragen nochmals anzuführen, die die Minim an R. Simlai gerichtet haben (jer. Berakh.

---

[1] נברא אדם יחידי . . . שלא יהו המינים אומרים הרבה רשויות בשמים; Baraitha Synh. 38a, Toß. VIII, 7 תנו רבנן אדם יחידי נברא ומפני מה, שלא יהו המינים אומרים הרבה רשויות בשמים . . . אדם נברא בערב שבת ומפני מה, שלא יהו המינים אומרים שותף היה לו להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית.

[2] Siehe die Stellen bei BERGMANN, Jüd. Apologetik 81 ff.

IX 1, 12d 58): Wieviele Gottheiten (Deut r. 2, 13 רשויות) haben die Welt erschaffen? Er erwiderte: Fraget ihr mich, fraget den ersten Menschen in Deut 4, 32: vom Tage, als Gott den Menschen erschaffen hat auf Erden, wo ברא in der Einzahl steht. Was bedeuten die Gottesnamen in Josua 22, 22 אל אלהים יי אל אלהים יי הוא יודע? Er verweist auf die Einzelzahl des Prädikats יודע, die eine Mehrheit im Subjekte ausschließt. Was bedeuten die Namen אל אלהים יי דבר ויקרא ארץ in Psalm 50, 1? Er hebt wieder die Einzahl der Verba hervor. Was bedeutet כי אלהים קדושים הוא in Josua 24, 19? Er verweist auf הוא und auf אל קנוא הוא in der Fortsetzung des Verses. Was bedeutet אלהים קרובים in Deut 4, 7? Die Fortsetzung בכל קראנו אליו mit dem Suffix der Einzahl אליו widerlegt jede Mißdeutung auf eine Mehrzahl der Gottheiten. Von allen diesen Stellen finde ich keine bei Justin, so daß sie wahrscheinlich in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts noch nicht als Beweise für eine Mehrheit von Gottheiten angezogen wurden, wie sie auch als solche ganz haltlos sind. Doch hat, wie bereits erwähnt (S. 283), Simon Magus, der Vertreter einer frühen gnostischen Häresie, dem Petrus einige dieser Stellen als Beweis dafür vorgehalten, daß die Bibel selbst zwei oder mehrere Gottheiten zugebe; so außer Genes 1, 1 noch Psalm 50, 1 (Pseudo-clement. Homilien 16, 5. 6). Somit hat vor den Christen der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts der samaritanische Gnostiker des ersten Jahrhunderts, Simon, die Bibel auf die gnostische Mehrheit von Gottheiten mißdeutet. Der Zeitgenosse des R. Simlai, R. Joḥanan in Tiberias, sagt ebenfalls (Synh. 38 b), daß die Thora selbst solchen Mißdeutungen begegnet, und führt an für נעשה אדם den Singular in Genes 1, 27, für הבה נרדה in Genes 11, 7 וירד in 11, 5, für נגלו האלהים Genes 35, 7 לאל העונה אותי in 35, 3, für אלהים קרובים in Deut 4, 7 die Fortsetzung בכל קראנו אליו, für הלכו אלהים לפדות in II Sam 7, 23 das folgende לפדות לו. Wir erfahren hieraus gleichzeitig, daß diese und ähnliche Stellen von Minim in Sepphoris und Tiberias als Beweise für mehrere Gottheiten in der Bibel verwendet wurden; und wir wissen nun, daß diese Minim keine Judenchristen, sondern entweder Gnostiker oder Heidenchristen waren.

Zum Schlusse dieser Skizze sei noch einmal auf die (S. 289 ff.) angeführte Sifrêstelle hingewiesen, wo die Ansicht widerlegt wird, daß Gott weder töten, noch beleben, weder Gutes, noch Böses tun könne. Diese Irrlehre wird einmal im Namen der Minim angeführt in einem sehr lehrreichen Ausspruche des R. Simon b. Lakiš, der in Tiberias vor 279 an der Seite des R. Joḥanan

wirkte.[1] Die Minim sagen, daß Gott die Toten nicht belebt, die Reuigen nicht aufnimmt, die Unfruchtbaren nicht bedenkt, und aus dem Feuer nicht rettet; aber Elijah, König Manasse[2], Ḥanna, Ḥananja, Mišael und Azarja bezeugen das Gegenteil. Wer sind diese Minim? Da es sich hier nicht um die Behauptung handelt, daß die Wiederbelebung der Toten nicht in der Thora stehe (Synh. X, 1), sondern um die völlige Leugnung der Auferstehung der Toten, so kann kein Christ gemeint sein, da die Auferstehung Jesu die Grundlage des Glaubens an ihn bildete. Es ist nur von Sadduzäern und Samaritanern bekannt, daß sie die Auferstehung nicht anerkannten; aber die Polemik der Tannaiten und Amoräer ist nicht gegen diese, sondern gegen Minim gerichtet. So versuchten R. Gamaliel II und R. Josuà b. Ḥananja (Synh. 90 b ff.) die Minim durch Bibelstellen von der Lehre von der Auferstehung zu überzeugen, aber nur Deut 4, 4 machte auf sie einen Eindruck.[3] R. Meir in Tiberias beweist dem Hegemon, der behauptete, Israel sei von Gott verworfen worden (oben S. 279), auch die Auferstehung. In Sepphoris sucht R. Joßê b. Ḥalaftha einem Min, der seinen Hinweis auf ein Wiedersehen in der kommenden Welt zweifelnd aufnimmt, durch die Wiederherstellung gebrochenen Glases dieselbe Lehre zu beweisen (Genes r. 14, 7, Mid. ψ 2, 9). Und auch die Schule des R. Ismael, die sich in Galiläa befand, bediente sich desselben Beweises (Synh. 91 a). In Sepphoris lehrte R. Simai (Sifrê Deut 32, 2 § 306), daß es keinen Abschnitt in der Bibel gebe, worin die Auferstehung der Toten nicht angedeutet wäre; nur hätten wir die Fähigkeit nicht, alle die Stellen zu deuten (vgl. R. Simai in Synh. 90b). Den Trägern griechischer Bildung mag der Glaube an die Auferstehung des Leibes unbegreiflich erschienen sein; aber mit diesen befaßte sich die Polemik der Rabbinen nicht.[4] Da R. Simon

---

[1] Tanḥuma B. נשוא 30, Tanḥuma נשוא 28 (Parallelen bei BACHER, Pal. Amoräer I, 372, 4): אמר ריש לקיש אם המינים יאמרו לך שאין הקדוש ברוך הוא מחיה מתים, אמור להם הרי אליהו מעיד שהחיה את המת על ידו, הוי לי גלעד. ולי מנשה, אם יאמרו לך המינים שאין הקב"ה מקבל שבים אמור להם הרי מנשה מעיד שקבלתי אותו בתשובה שנאמר . . . הוי לי מנשה. אפרים מעוז ראשי, אם יאמרו לך המינים שאין הקב"ה פוקד עקרות הרי אלקנה מהר אפרים מעיד שפקדתי את חנה שנאמר כי פקד יי את חנה וגו', הוי אפרים מעוז ראשי וגו'. יהודה מחוקקי, אם יאמר לך אדם שאין הקב"ה מציל מן האש הרי חנניה וחביריו מעידין . . שנאמר ויהי בהם מבני יהודה דניאל חנניה מישאל ועזריה, הוי יהודה מחוקקי.

[2] Es ist beachtenswert, daß R. Joḥanan (Synh. 103 a) sagte: Wer dem König Manasse den Anteil an der künftigen Welt abspricht, entmutigt die Reuigen.

[3] BACHER, Tannaiten I, 82.

[4] Siehe BERGMANN, Jüd. Apologetik 121 ff; dagegen JUSTIN, Dialogus 80, FRIEDLÄNDER, Vorchristl. jüd. Gnosticismus 11 ff. 19.

b. Lakiš von den Minim auch die Lehre anführt, daß Gott die Reuigen nicht aufnehme[1], welche als gnostisch bekannt ist, dürften auch die Leugner der Auferstehung derselben Schule angehören. Marcions Abweisung derselben mag in Tiberias und Sepphoris Vertreter gefunden haben; und diese Gnostiker sind es, die von R. Simon b. Lakiš und R. Joḥanan widerlegt werden.[2]

Überblicken wir die hier besprochenen, auf die Minim bezüglichen Stellen, so finden wir, daß die Minim im zweiten und dritten Jahrhundert in Sepphoris und Tiberias das Judentum als von Gott verworfen darstellten, eine Mehrheit von Gottheiten lehrten und sie aus der Bibel erwiesen, Gott gegen Buße gleichgültig beschrieben und die Auferstehung leugneten. In keiner dieser Nachrichten ist unter Min ein Judenchrist zu verstehen, in keiner ein deutlicher Hinweis auf das Christentum zu finden oder eine Anspielung auf Jesus. In den meisten Fällen handelt es sich um bibellesende Heiden, die gegen das Judentum und seine wesentlichen Lehren Stellung nehmen, antinomistische Gnostiker, oder, in wenigen Stellen, mit denselben übereinstimmende Heidenchristen. In keinem der angeführten Sätze ist ein jüdischer Gnostiker festzustellen. Die meisten Parallelen zu den Erklärungen und Behauptungen der Minim liefert der Heidenchrist Justin der Märtyrer, der vieles den Vertretern der Logoslehre entlehnt und es für die Darstellung und Ausgestaltung des Christentums verwendet hat. Einige Parallelen liefert der Magier Simon in seiner Lehre von der Mehrheit von Gottheiten in der Bibel.[3]

Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß in einer ganzen Reihe von Talmudstellen Min sich auf Juden mit häretischen Ansichten bezieht; aber alle diese Nachrichten betreffen Meinungen und Zustände vor dem Jahre 135 und zwar in Judäa. So befaßt sich die

[1] R. Joḥanan in Exod r. 13, 3 sagt: „Ich habe sein Herz schwer gemacht“ (Exod 10, 1) gibt den Minim Anlaß zur Annahme, daß Gott die Reue Pharaos gar nicht wollte; da sagte ihm R. Simon b. Lakiš: Möge der Mund der Minim geschlossen werden, denn Gott geht mit Sündern nach deren eigenem Gebahren um (Prov 3, 34).

[2] R. Joḥanan beweist die Auferstehung aus Jes. 52, 8 (Synh. 91b); siehe BACHER, Pal. Amoräer I, 337, 2.

[3] GOLDFAHN in Grätz' Monatsschrift XIX, 1870, 164 meint, daß unter Minim Christen in der weiten Bedeutung des Wortes gemeint seien, Judenchristen, Gnostiker wie Marcion und Heidenchristen. Aber seine Bemerkungen über die einzelnen Stellen aus dem 2. und 3. Jahrhundert haben spezifisch Christliches nicht erweisen können.

oft erörterte Baraitha in Ḥull. 13a[1] sicherlich mit einem Juden, wie schon Raši aus den letzten zwei Bestimmungen mit Recht erschlossen hat; der jüdische Min wird einem Heiden gleichgeachtet: das Tier, das er schlachtet, ist Götzenopfer, sein Brot und sein Wein sind zum Genusse verboten, seine Bücher sind wie Zauberbücher, seine Bodenerträgnisse sind unverzehntet; nach einigen sind seine Kinder ממזרים. Die hier erwähnten Bücher, Thoras, werden auch in einer Baraitha in Gittin 45b erwähnt[2], wo sie ausdrücklich als eine Thora von einem Min geschrieben bezeichnet werden. Meines Wissens behandelt kein Lehrer der nachhadrianischen Zeit in Palästina solche Bücher oder Thorarollen; dagegen erörtern Lehrer der vorhadrianischen Zeit in Judäa, was mit solchen Büchern aus Rücksicht auf die in ihnen enthaltenen Gottesnamen geschehen solle (Sabb. 116a, jer. XVI 15c, Toß. XIII 5, Sifrê Num 16)[3]. Derselben Zeit gehört die Baraitha in Roš haŠana 17a[4], wo außer Minim noch Angeber und Epicorsim genannt sind, die die Thora und die Auferstehung leugnen. Ihre Zeit läßt sich aus der Parallele in Synh. X 1 bestimmen, wo Minim wohl nicht ausdrücklich genannt, aber genügend gekennzeichnet sind: „Die folgenden haben keinen Anteil an der kommenden Welt: wer da sagt, daß die Auferstehung nicht in der Thora steht, daß die Thora nicht von Gott kam, und der Epicuros; R. Akiba sagt: auch wer draußenstehende Bücher liest und wer eine Wunde durch geflüsterten Spruch heilen will". Der Zusatz des R. Akiba zeigt, daß der erste Teil aus der Zeit vor 135 stammt. Diese Minim haben R. Gamaliel II zur Abfassung einer besonderen Benediction veranlaßt, weil sie innerhalb der jüdischen Gemeinden und in den Lehrhäusern häretische Ansichten hegten und wahrscheinlich auch verbreiteten. Dagegen standen die Minim, mit denen diese Untersuchung sich befaßt, außerhalb des galiläischen Judentums. Die gefährliche Bewegung in Judäa unter dem Einflusse des zerstörenden Gnostizis-

---

[1] תנו רבנן שחיטת מין לעבודה זרה פיתו פת כותי יינו יין נסך ספריו ספרי קוסמין פירותיו טבלין ויש אומרים אף בניו ממזרים.

[2] אמר רב נחמן נקטינן ספר תורה שכתבו מין ישרף כתבו נכרי יגנז. . . . תני רב המנונא בריה דרבא מפשרוניא ספר תורה תפלין ומזוזות שכתבן מין ומסור נכרי עע"ז ועבד ואשה וקטן וכותי וישראל מומר פסולין . . .

[3] Siehe BACHER, Revue des Études Juives XXXVIII, 42, Agada der Tannaiten I, 259, Toß. Jadaj. II, 13, JOEL, Blicke I, 72.

[4] אבל המינין והמסורות והאפיקורסים שכפרו בתורה ושכפרו בתחיית המתים ושפירשו מדרכי צבור ושנתנו חתיתם בארץ חיים ושחטאו והחטיאו את הרבים . . . יורדין לגיהנם . . ., JOEL, Blicke I, 30ff. 33.

mus wurde durch den Patriarchen und das Lehrhaus amtlich und von einzelnen Lehrern privat bekämpft. Die, wie es scheint, nicht so ernsten Angriffe auf das Judentum und dessen Religion in Galiläa wurde ganz der Verteidigung der einzelnen Lehrer in Tiberias und Sepphoris überlassen.[1] Als eine Einzelheit aus dem inneren Leben der Juden in Galiläa im zweiten und dritten Jahrhundert gewährt dieser Kampf einen nicht uninteressanten Einblick in die Auffassung der Lehrer von der Stellung Israels zu Gott und von Gott selbst.

---

[1] Es sei hier noch auf eine öfter behandelte Einzelheit wegen der zeitlichen Bestimmung nochmals hingewiesen. In Berakh. 12a lesen wir: אמר רב יהודה אמר שמואל אף בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין. תניא נמי הכי רבי נתן אומר בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין, Samuel sagte: Man wollte den Dekalog auch außerhalb Jerusalems in das Morgengebet einfügen, aber unterließ es wegen übler Nachrede seitens der Minim; in einer Baraitha berichtet dasselbe R. Nathan. In jer. Berakh. I, 8, 3c 31 lautet der Parallelbericht רב מתנה ורבי שמואל בר נחמן תרויהון אמרין בדין היה שיהו קורין עשרת הדברות בכל יום ומפני מה אין קורין אותן מפני טענת המינין שלא יהו אומרים אלו לבדן נתנו לו למשה בסיני. Es ist auffallend, daß Samuel, ein babylonischer Lehrer vor 254, und R. Nathan, ein babylonischer Lehrer der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, der nach Galiläa kam und sich dem Lehrhause in Uša anschloß, sollen als einzige über eine außerjerusalemische, palästinische Institution berichten; beide haben es offenbar in den babylonischen Schulen berichtet. Wann diese Abänderung erfolgte, ist nicht ersichtlich. JOEL, Blicke I, 36, denkt ohne weiteres an die Schule in Jamnia vor 135, wofür kein Beweis vorliegt. BERGMANN, Jüd. Apologetik 65, verweist auf den Valentinianer Ptolemäus, der das Gesetz als Werk des Demiurgen bezeichnet mit Ausnahme des Dekalogs, der das reine Gesetz Gottes ist (siehe auch BOUSSET, Hauptprobleme der Gnosis 110, HILGENFELD, Ketzergeschichte 346). Vielleicht hat schon Marcion dieselbe Unterscheidung gemacht.

Kleinigkeiten.

Von D. SIMONSEN.

In einer Festschrift zu Ehren eines Meisters wie HERMAN COHEN sollten im Grunde nur Arbeiten erscheinen, die in jeder Beziehung Vollgewicht halten. Überzeugt daß die anderen Beiträge zu diesem Werke den großen Ansprüchen entsprechen, darf ich vielleicht kleineres bieten. Die Umstände verhindern mich das zu leisten, was ich gern wollte, so wird der große Denker auch mit dem vorlieb nehmen, was ich heute als mein bescheidenes Ehrengeschenk darbringen kann.

HERMAN COHEN hat klar und eindrücklich die Reinheit der Gottesverkündigung und der Sittenlehre der Propheten Israels geschildert. Doch während ich dieses schreibe, wird in Kiew ein Prozeß vorbereitet, der nicht zustande gekommen wäre, wenn nicht noch immer unter den Unwissenden der Wahnglaube erhalten würde, daß die Juden für religiöse Gebräuche Menschenblut nötig hätten. Die wahnsinnige Beschuldigung, der wir z. B. im Namen Apions bei Josephus begegnen, hat bekanntlich auch die Christen getroffen, und so auch die zweite Beschuldigung Apions, die Josephus zu widerlegen hat, daß die Juden einen Eselskopf anbeten.[1] Während die Blutbeschuldigung etwas allgemein Barbarisches und dadurch auf ihrem Gebiete gewissermaßen etwas Verständliches ist, ist es schwieriger zu fassen wie man dazu gekommen ist, gerade den vollkommen bilderfreien jüdischen Kultus mit dem Eselskopfe in Verbindung zu bringen.[2]

---

[1] S. TH. REINACH: Textes d'auteurs Grecs et Romains relatifs au Judaisme Paris 1895. Index s. v. *Ane* und *Meurtre rituel.*

[2] RICHARD WÜNSCH (Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom. Leipzig 1898. S. 111) ist nicht sicher, daß das sogenannte Spottkruzifix wirklich zur Verhöhnung der christlichen Glaubenslehre gezeichnet sei, „da nach dem eben Gesagten eine tatsächliche „Eselsverehrung" der Christen durchaus möglich ist".

Gesehen hat man nun, daß es damit zusammenhängt, daß die Alten den dem ägyptischen Seth und dem mit diesem identifizierten Typhon geheiligten Esel vor Auge gehabt haben und weiter Seth-Typhon mit einem kanaanäischen Baal vermengt haben[1]. Es scheint mir aber doch noch dasjenige zu fehlen, was speziell den Eselskult mit dem bei den Juden verehrten Gotte (ich spreche hier ja unter den Voraussetzungen jenes Zeitalters) in Verbindung bringen konnte. Nun lese ich aber in ERMAN, Die ägyptische Religion (2. Auflage 1909, S. 249f.), folgendes über Zauberei durch Anrufung von Typhon-Seth. „Wer einen Feind lähmen will, der nimmt einen Eselskopf ... und spricht also: Ich rufe dich an . . . Typhon-Seth! . . . Ich rufe deinen wahren Namen an ...: Jo-erbeth Jo-pakerbeth ..., usw." Dazu bemerkt ERMAN: „Ägyptisch ist unter anderem das Jo, denn Jo bedeutet den Esel, unter dessen Bild man sich den schrecklichen Seth dachte und dessen Kopf der Magier ja auch vor sich hat". Nun scheint mir alles klar. Apion hat Jo einerseits als das ägyptische Wort für Esel gefaßt, andererseits als einen der bekannten Kurzformen, in denen der hebräische Name Gottes vorkommt. Ein sprachliches Mißverständnis läge dann dem theologischen Unsinne zugrunde.

Daß sprachliche Mißverständnisse bei Ungelehrten und Übelwollenden Schlimmes zeitigen können, ist selbstverständlich. Auch bei redlichen Gelehrten können sie aber falsche Beurteilungen hervorrufen. In einer großen dänischen Kirchengeschichte (FR. NIELSEN II² 1898, 414) heißt es, daß man (etwa um das Jahr 1000) die Juden für „treulos und unzuverlässig" hielt. Zitiert wird dabei das Charfreitagsgebet: Oremus et pro *perfidis* judaeis. Der gelehrte und parteilose Verfasser hat übersehen, daß „perfidus" nicht die Bedeutung hat, wie unser „perfid". Man hält die Juden für „treulos", was das Gottesbekenntniss betrifft, also dogmatisch, wogegen sie den Menschen gegenüber, rein moralisch, „zuverlässig" genug sein konnten.[2] — Daß man nach und nach dem „Ungläubigen" alle schlechte Eigenschaften zuschreibt, und „perfid" dann so schlimm wird, daß z. B. MÜLLER von Itzehoe und GOETHE erklären es gar nicht deutsch übersetzen

---

[1] S. WÜNSCH l. c. S. 89 über Vermengung des ägyptischen Seth mit dem kanaanäischen Baal.

[2] NIELSEN verweist u. a. auf den bekannten schönen Aufsatz DÖLLINGERS „Die Juden in Europa", Akademische Vorträge I, S. 216, wo auch nicht alles ganz genau ist; doch sagt DÖLLINGER S. 237 ausdrücklich, daß die „Vertragstreue" der Juden nicht angetastet wurde.

zu können,[1] ist nur späteres. Schließlich siegt sogar Völkerfeindschaft über Religionshaß und „perfid" wird zur Bezeichnung „Albions" besonders gestempelt.

Hat nun einer meiner Landsleute meinen Glaubensgenossen durch ein Mißverständnis etwas beigelegt, was ihnen nicht zukam, so hat andererseits ein Gelehrter ersten Ranges mir einen Landsmann beraubt, den ich in dieser philosophischen Gesellschaft reklamieren möchte. STEINSCHNEIDER spricht in seinen Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters I, 211 von einem Übersetzer oder Verfasser philosophischer Schriften namens BOETHIUS aus Dalmatien. Er hat falsch übersetzt; der betreffende heißt Boëthius de Dacia oder Boëthius ex provincia Daciæ. Dies ist aber nicht das alte Dacien oder Dalmatien, sondern entweder einfach Dänemark oder die Kirchenprovinz Dacia, zu der damals (13. Jahrhundert) Dänemark gehörte. Für die Forscher der mittelalterlichen Philosophie sind hier übrigens noch Fragen zu lösen über die verschiedenen dänischen gelehrten Boëthius,[2] welcher Name nur eine Latinisierung von dem dänischen Bo, resp. dem altnordischen Bui ist.

Um wieder zu jüdischen Sachen zurückzukommen, könnte ich auch ein anderes Namenmißverständnis STEINSCHNEIDERs nennen. In dem oben genannten Werke 1, 305 Anm. 283, will er O. H. SCHORR berichtigen. Dieser hat in He-Chaluz 7, 167 Auszüge aus einem Werke Isak Albalags mitgeteilt, in dem dieser spanische Schriftsteller des 13. Jahrhunderts eine Bemerkung macht darüber, ob es möglich sei, daß das an sich Vergängliche ewigen Bestand bekommen könnte. Zur Beleuchtung nennt er eine jüdische Anschauung, daß Serach, die Tochter von Jakobs Sohn Asser ewig lebe, und die bei Nichtjuden herrschende Vorstellung, die solch ewiges Leben dem גואן בוטה דיוש zuschreibt. SCHORR versteht unter den hebräischen Wörtern Johannes den Evangelisten, was ebensowenig dort zu lesen ist wie STEINSCHNEIDERs Korrektur a. a. O. Johannes den Täufer. Zu lesen ist Juan (Johannes) Butadeus (resp. spanisch Votadios)[3], der älteste Name für den sogenannten „ewigen Juden", in dieser Form

---

[1] S. Zeitschrift für deutsche Wortforschung XIII, 320.

[2] Außer den Hinweisen bei STEINSCHNEIDER l. c. siehe auch MANDONNET: Siger de Brabant 1899.

[3] Über das Verhältnis zwischen den Namen *Butadeus* und *Votadios* muß ich mich begnügen auf GASTON PARIS, Légendes du moyen âge 1903, S. 196 ff. zu verweisen. Rätsel sind hier noch zu lösen.

sonst kaum bei einem so alten spanischen Schriftsteller nachgewiesen.

Woher aber der jetzt gewöhnliche Namen des ewigen Juden: Ahasverus? Daß er nach dem alten Perserkönig (Buch Ester I, 1) benannt sei, ist ausgeschlossen. Die oben erwähnte, zufällige Zusammmenstellung von Assers Tochter mit der andern Figur hat mich auf eine Fährte geführt, die vielleicht eine Antwort auf das so oft Gefragte geben kann. Im 16. und 17. Jahrhundert also in der Zeit der Entstehung der modernen Form der Ahasveruslegende, ist der Name Ahasverus oder Assuerus nichts Seltenes bei Christen.[1] Assuerus wird den biblischen Namen Asser repräsentieren (noch jetzt bei Juden in der Form Assur vorkommend), ist aber andererseits die lateinische Wiedergabe des Ahasverus.[2] Der Name des ewigen Juden wäre im Volke also eigentlich Assur = Asser, dann von einem Gelehrten mit Assuerus = Ahasver vermengt. Ob dies nun damit zusammenhängt, daß des Patriarchensohn Assers Tochter Serach nach dem oben erwähnten Volksglauben ewiges Leben haben soll, oder deshalb genommen ist, weil im 16. Jahrhundert ein jüdischer auch in christlichen Kreisen bekannter Pseudomessias[3] Asser aufgetreten ist oder sonst irgendeinen Grund hat, ist vorläufig nicht zu entscheiden.[4]

Da ich im obigen nicht nur geantwortet sondern auch gefragt habe, darf ich vielleicht auch weiter fragen, ob nicht in dem unter vielen Himmelsstrichen vorkommenden „Verbrennen des Judas" zur Frühjahrszeit ebenfalls ein sprachliches Mißverständnis vorliegt. Es ist doch gewiß sicher, daß man schon in vorchristlicher Zeit bei Ankunft der schönen Tage den Winter, symbolisiert durch den Riesen, den Gewaltigen der Urzeit, verbrannt hat,[5] und dieser Winterriese, als Halmpuppe oder sonst wie dargestellt, hat dann auch in christlicher Zeit einen Namen gehabt, der an die Gestalten der Urzeit gemahnt hat. Hier im Norden nannte man einen Riesen Jötun[6]; es wäre

---

[1] Zitate für Ahasver s. bei E. KÖNIG: Ahasver, der ewige Jude, 1903, S. 20—21. Von Assuerus nenne ich z. B. den bekannten Maler und Holzschneider Assuerus van Landerzeil in Amsterdam, Mitte des 16. Jahrhundert.

[2] Ezra 4, 6, auch griechisch Ἀσσουῆρος.

[3] Vgl. GRAETZ: Geschichte der Juden IX, Anhang Note 3.

[4] E. KÖNIG l. c. trifft gewiß nicht das Ziel.

[5] Vgl. GRÖBERs Grundriß der romanischen Philologie II, 2 (1897) S. 241 A. 31. — STUBENVOLL, Heidentum im Christentum (1891) S. 22—23 (vgl. auch 44. 64. 66. 68).

[6] Grundbedeutung nach FALK und TORP Etymologisk Ordbog: der Esser.

auch gar nicht unmöglich, daß man in Griechenland und in Spanien, wo man den Judas jetzt am Charsamstag verbrennt, an solche Jötun oder an die Goten der Vorzeit angeknüpft hat.[1] Und nachdem dann jene Vorstellungen von den Riesen im Volksbewußtsein ganz geschwunden sind, die christlichen Erzählungen aber leben, hat die Halmpuppe den anklingenden Namen des Judas — resp. des Juden — angenommen.

Die Erwähnung der Goten führt mich nach dem Vaterland des ausgezeichneten Gelehrten, dessen Jubeltag wir feiern. Bekanntlich wird Westdeutschland seit dem Mittelalter hebräisch mit dem Namen Aschkenaz bezeichnet. Wo dieser hebräische Name in der Völkertafel Genesis X, 3 vorkommt, bezeichnet er gewiß weder Deutschland noch ein diesem naheliegendes Land. Wie ist man nun dazu gekommen, Deutschland mit diesem Namen in Verbindung zu bringen? Dort in der Völkertafel ist Aschkenaz der älteste Sohn des Gomer, der wieder der Erstling des Patriarchensohnes Jafet ist. Nun ist Gomer nach dem Talmud (s. KRAUSS in der Monatsschrift für Wissenschaft des Judentums Bd. 39, S. 2) der Stammvater der Goten (resp. der Geten). Und woher kamen die Goten? In der Geschichte des Jordanes über Herkunft und Taten der Geten belehrt er uns,[2] daß sie aus der Insel Scandza kamen, indem er jene Insel als „officina gentium oder vagina nationum" bezeichnet. Nun klingt der Name dieser im Norden liegenden Insel Scandza, deren Namen die Goten dann nach dem Kontinent gebracht haben sollen, sehr stark an jenen Namen אשכנז an. Mit den gotogermanischen Stämmen wandert nun der Name ein wenig nach dem Süden, doch nur zu dem nördlichsten Punkt der Jafetiten, der für die Juden des frühen Mittelalters in Betracht kommt.

---

[1] Vgl. SANDFELD-JENSEN: Nationalföhlsen og Sproget (1910) S. 39f. rumanisches „Jidov" wird einerseits für den Riesen der Urzeit, andererseits für den Juden verwandt. — Im dänischen Elucidarius ed. KNUDSEN 1909, 148 wird Nimrod Jude statt Riese genannt. — Daß „Judas" mit dem Juden zusammengestellt wird, ist so einfach, daß es kaum zu sagen nötig ist; s. z. B. in der Zeitung Hhmizpe 1912 u. 14 Correspondenz aus Zurygrod (Galizien) über Verbrennung „der Juden" zur Osterzeit.

[2] MODERIE, Anschauungen über Herkunft der Goten s. Z. f. d. Wortforschung XII, 111f.

Zur Lehre vom Logos bei Philo.

Von LEOPOLD COHN-Breslau.

Über den Logos bei Philo ist früher viel gestritten worden. Bei den Unklarheiten und Widersprüchen, in denen Philo sich zu bewegen scheint, ist es ungemein schwer, über den in den mannigfaltigsten Farben schillernden Begriff, über sein Wesen und seinen Ursprung, ins klare zu kommen. Dennoch hat sich im Laufe der Zeit trotz mancher Meinungsverschiedenheiten im einzelnen in der Hauptsache eine gewisse Übereinstimmung herausgebildet. Die gelehrte Forschung ist im allgemeinen zu dem Ergebnis gelangt, daß die Lehre vom Logos und von den Mittelkräften, wie sie bei Philo vorliegt, als eine Mischung aus platonischen, stoischen, neupythagoreischen und jüdischen Elementen anzusehen ist. Gegen dieses Ergebnis hat sich neuerdings Widerspruch erhoben. EDUARD SCHWARTZ kommt in seinen „Aporien im vierten Evangelium" auf Philo zu sprechen[1] und stellt die Behauptung auf, daß der Logos Philos von Hause aus mit der griechischen Philosophie nichts zu tun habe, daß er ursprünglich nichts anderes sei als das biblische „Wort" Gottes; Philo sei von jüdischer Spekulation weit mehr abhängig, als man gewöhnlich annehme, und habe aus dieser auch die Lehre vom Logos übernommen. SCHWARTZ nimmt auf die Literatur über Philo so gut wie keine Rücksicht und glaubt auf Grund eigener Lektüre Philos diese Thesen beweisen zu können. Seine Ausführungen haben auf den ersten Blick etwas Verblüffendes. Sieht man aber genauer zu, so erkennt man, daß er von unbegründeten Voraussetzungen ausgeht, die zumeist auf ungenügender Kenntnis des Judentums be-

[1] Nachrichten von der K. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl. 1908, S. 537 ff.

ruhen, und durch mancherlei Mißverständnisse und verfehlte Interpretationen zu falschen Schlußfolgerungen gelangt. Der Ansicht eines Gelehrten wie EDUARD SCHWARTZ wird mancher leicht geneigt sein größeres Gewicht beizulegen. Es dürfte daher nicht überflüssig erscheinen, seine Beweisführung ein wenig zu beleuchten.[1]

SCHWARTZ beginnt mit der Bemerkung, man habe Philo zu einem griechischen Philosophen zu stempeln versucht[2], der den Logos des vierten Evangeliums aus der hellenischen Spekulation hergeholt habe; man habe dann aber zwischen dem Philonischen und Johanneischen Logos eine Scheidewand aufrichten wollen. Beides sei verkehrt, der Logos Philos und der Logos des vierten Evangeliums hätten denselben Ursprung, nämlich die jüdische spekulative Exegese. Das glaubt er für Philo bestimmt behaupten zu können: „wer auch nur mit so geringer Kenntnis des A. T., wie ich sie besitze, Philo selbst liest . . ., der ist über die Fülle der Berührungen und Beziehungen überrascht, die Philo mit den späteren Teilen des A. T. verbinden". Von einer Fülle solcher Berührungen ist mir nichts bekannt, ich kann sie auch in den weiteren Ausführungen von SCHWARTZ nicht finden; denn die wenigen Hinweise auf die Psalmen, auf Jesus Sirach und die Weisheit Salomos sind nicht der Rede wert. Man muß im Gegenteil erstaunt sein, daß von einem jüdischen Schriftsteller und Erklärer des Pentateuch auf die andern biblischen Schriften so wenig Bezug genommen wird. Wie spärlich bei ihm Zitate aus den Propheten, Psalmen und den andern Büchern sind, ist bekannt.[3] Man braucht nur einen Blick in die Midraschim hineinzuwerfen, in denen immerfort zahllose Belege aus allen Teilen der Bibel zur Erklärung herangezogen werden, um zu erkennen, wie verschieden (trotz mancher Berührungen in der Methode) Philos Bibelexegese von der des rabbinischen Judentums ist. Philo kommt es nur darauf an, den Pentateuch mit Hilfe der griechischen Philosophie zu erläutern. Nun

---

[1] Schon die Art und Weise, wie SCHWARTZ von Philo spricht, verrät deutlich, wie falsch und ungerecht er ihn beurteilt: Philo heißt bei ihm „der alexandrinische Rabbi" oder „Rabbiner", „jener flache Schwätzer", „der charakteristische Typus des Rabbiners, der mit seiner philosophischen Bildung prunkt" u. ä.

[2] Mit diesem Vorwurf sagt SCHWARTZ durchaus nichts Neues. Man hat längst darauf hingewiesen, daß die Darstellungen, die Philo nur als griechischen Philosophen behandeln, einseitig sind und der Eigenart Philos nicht gerecht werden; vgl. J. FREUDENTHAL, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 18 (1869), 417, und meine Bemerkungen Neue Jahrb. f. klass. Altert. I (1898), 517.

[3] An anderer Stelle (S. 543) sagt SCHWARTZ selbst, daß von der jüdischen Frömmigkeit, wie sie die Psalmen atmen, bei Philo nichts zu finden ist.

meint SCHWARTZ: „Von griechischen Pilosophemen findet sich nur einzelnes, das aus dem Zusammenhang gerissen ist[1]; die Fetzen platonischer, stoischer, neupythagoreischer, skeptischer Doktrin, so Wertvolles sie ab und zu erhalten haben, widerstehen hartnäckig dem Versuch, sie zu einer einheitlichen Lehre zusammenzuordnen". Darauf ist zu erwidern: Philo ist als Philosoph Eklektiker, und das Wesen des Eklektizismus besteht darin, daß er sich nicht zu einer einheitlichen Lehre zusammenordnen läßt. Was SCHWARTZ hier von Philo sagt, gilt ebenso von Cicero und Plutarch. Philo will ja auch in den exegetischen Schriften gar nicht systematischer Philosoph sein, er will die Bibel philosophisch erläutern, und zu diesem Zwecke zieht er Theoreme aus der griechischen Philosophie heran, die seiner Anschauung entsprachen und ihm zur Begründung des Bibeltextes geeignet erschienen. Wenn SCHWARTZ dann weiter behauptet, daß die Philosophie bei Philo nur Tünche sei und die griechischen Termini eine dünne Hülle, durch die die jüdischen Vorstellungen durchschimmern, so ist vielmehr das Gegenteil richtig. Die religiösen Grundanschauungen Philos sind jüdisch, aber sie sind bei ihm so mit griechischen Vorstellungen verbrämt und durch philosophische Theorien so stark modifiziert, daß sie hinter diesen fast ganz verschwinden. Diese Grundanschauungen saßen allerdings bei ihm so fest, daß er trotz aller philosophischen Aufklärung ein frommer und gesetzestreuer Jude blieb und die strengste Befolgung der biblischen Vorschriften verlangte. Auch den Glauben an den Vorrang des israelitischen Volkes hielt er fest, weil er wie jeder gläubige Jude von der Überzeugung durchdrungen war, daß dieses Volk ein Priestervolk sein solle, das von Gott auserwählt sei, den Menschen den einig-einzigen Gott zu verkünden und für das ganze Menschengeschlecht zu beten und zu opfern. Die jüdischen Anschauungen Philos beruhen auf der griechischen Bibel, und zwar hauptsächlich auf dem Gesetz d. h. dem Pentateuch, der beinahe die einzige Quelle seiner jüdischen Religiosität genannt werden kann. Spätjüdische Vorstellungen, die sich nicht unmittelbar aus der Bibel ableiten lassen, findet man bei ihm recht selten. Der Grund dafür liegt in seiner Unkenntnis der hebräischen Sprache und wichtiger Momente der traditionellen Entwickelung des Judentums. Daher

---

[1] Daß Philo mehrere rein philosophische Schriften verfaßt hat und daß auch n den exegetischen Schriften ganze philosophische Abhandlungen eingestreut sind, ignoriert SCHWARTZ vollständig.

sind die Berührungen mit dem Rabbinismus und der rabbinischen Exegese verhältnismäßig schwach. So ist es falsch, wenn SCHWARTZ behauptet, daß Philo auch die richtige Deutung des „Gerechten“ auf Israel kenne. Die zitierte Stelle (de praem. et poen. § 125)[1] hat mit dem Gerechten und dessen Deutung nichts zu tun. Philo umschreibt nur die Bibelworte Deut 28, 13 *καταστήσει σε κύριος ὁ θεός σου εἰς κεφαλήν*, die er wie den ganzen Abschnitt richtig auf das den göttlichen Geboten gehorsame jüdische Volk bezieht, das er aber in seiner psychologischen Erläuterung (wie so oft) mit dem stoischen Weisen identifiziert; „der Gerechte“ heißt das jüdische Volk bei Philo niemals. Auch die Lehre „von dem Rest der Frommen“ kann ich bei Philo nicht finden. SCHWARTZ zitiert dazu „de spec. leg. II § 47 mit deutlichem Anklang an Jes 42, 3“. An dieser Stelle ist nicht vom „Rest der Frommen“ die Rede, sondern von den wenigen Weisen oder Tugendhaften, die es auf der Erde gibt: vgl. § 44 *ὅσοι ἢ παρ' Ἕλλησιν ἢ παρὰ βαρβάροις ἀσκηταὶ σοφίας*. Von einem Anklang an Jes 42, 3 ist keine Spur zu entdecken. An den beiden andern Stellen de sacrif. Ab. et Caini § 124 und „de migr. Abrah. § 122 (nicht 124) ist mit Beziehung auf Abrahams Fürbitte für Sodom und Gomorrha (Gen 18, 24 ff.) bemerkt, daß Gott um der Tugendhaften willen, wenn es auch noch so wenige sind, auch den Unwürdigen seine Gnade und seinen Segen (*τὸν πλοῦτον αὐτοῦ* d. h. die Gaben der Natur) zukommen läßt.

Eindringlich schärft Philo, wie SCHWARTZ hervorhebt, die Pflicht des Dankgebets ein. Philo steht hier auf dem Boden des Judentums und des jüdischen Gemeindegottesdienstes. Die Psalmen sowohl wie die späteren Synagogengebete strömen über von Dank gegen Gott den Schöpfer der Welt und Spender alles Guten. Daß in diesen Dankgebeten zugleich das Bekenntnis zu Gott mit enthalten ist, liegt in der Natur der Sache; die hebräischen Bezeichnungen (הודות תודה) drücken bekanntlich beides aus (Dank und Bekenntnis, danken und bekennen).[2] Falsch sind aber die Behauptungen, daß dieses dankende Bekenntnis eine zentrale Stellung im Judentum gewonnen hat, daß es das *σύμβολον* ist, in dem sich die Juden aller Orten zusammenfinden, und daß es in der Eucharistie

---

[1] *κεφαλὴν μὲν τοῦ ἀνθρωπείου γένους ἔσεσθαί φησι τὸν σπουδαῖον εἴτε ἄνδρα εἴτε λαόν.*

[2] Die Gleichung *εὐχαριστεῖν* = *ἐξομολογεῖσθαι* = Gott bekennen, die SCHWARTZ anführt, findet sich bei Philo nur an zwei Stellen (leg. all. I § 80. 82, II § 95 f.), wo er von Juda spricht, der ihm der *ἐξομολογητικὸς τρόπος* ist nach Gen 29, 35, weil אודה dort in der Septuaginta durch *ἐξομολογήσομαι* übersetzt ist.

der christlichen Liturgie fortlebt. Das Bekenntnis des Juden, das seinen Glauben an den einzigen Gott zum Ausdruck bringt, waren und sind vielmehr die Worte: „Höre Israel, der Herr unser Gott, der Herr ist einzig“ (Deut 6, 4). Das sind die Worte, die von altersher den Mittelpunkt des jüdischen Gebetrituals bilden und im Gemeindegottesdienst immer wiederkehren. Das ist das Bekenntnis, das der Jude bei jeder feierlichen Gelegenheit ablegt, mit dem der fromme Jude seine Seele aushaucht, mit dem Tausende von jüdischen Märtyrern in den Tod gegangen sind. Das ist auch das Symbol, in dem die Juden aller Orten sich zusammenfinden. Es ist nun recht merkwürdig und für die Geistesrichtung Philos bezeichnend, daß wir dieses altjüdische Bekenntnis bei ihm vergebens suchen: der Satz „Höre, Israel usw.“ kommt in Philos Schriften nicht ein einziges Mal vor, wie er überhaupt irgend welche Kenntnis eines Gebetrituals nirgends verrät. Daß das eucharistische Gebet der Meßliturgie in den Dankgebeten des jüdischen Gemeindegottesdienstes seinen Ursprung hat, ist sehr zu bezweifeln. Mit größerer Wahrscheinlichkeit ist es aus den Segenssprüchen und dem Dankgebet bei der Mahlzeit an dem Vorabend des Sabbats und der Festtage herzuleiten. Dieses christlich umgestaltete Dankgebet wurde wahrscheinlich anfangs bei der Agape verwendet und später in den Morgengottesdienst aufgenommen, als die ganze Eucharistie in diesen verlegt wurde.[1] Das jüdische Bekenntnis ist jedenfalls in die christliche Eucharistie nicht übergegangen.

Auch in der Art, wie Philo ethische Begriffe der griechischen Philosophie verwendet, will SCHWARTZ nur „Flitter“ und „oberflächlichen Bildungsstolz“ sehen; im Grunde rühre sich, immer wieder durchbrechend, die Moral des Judentums. Gewiß läßt sich nicht alles in Philos Ethik aus der griechischen Philosophie herleiten. Was mit seinen religiösen Grundanschauungen in engstem Zusammenhange steht, ist für das Judentum in Anspruch zu nehmen. So die innige Verbindung von Frömmigkeit (εὐσέβεια) und Menschenliebe (φιλανθρωπία), die Bezeichnung der εὐσέβεια als erste und vornehmste Tugend[2],

[1] Vgl. F. X. KRAUS, Realenzykl. d. christl. Altertümer II, 311 ff., der jedoch darin irrt, daß er dieses Ritual nur dem Passahabend zuschreibt; P. DREWS in Haucks Realenzykl. V³ 561.

[2] Die Stoiker definierten die εὐσέβεια als ἐπιστήμη θεῶν θεραπείας (Stob. Anth. II 62, 2 W.). Da Gott im Mittelpunkt von Philos Weltanschauung steht und die θεραπεία θεοῦ nach ihm die erste Pflicht des Menschen ist, so ist ihm folgerichtig die εὐσέβεια die höchste Tugend.

der Begriff der Reue und Umkehr zu Gott, das feste Gottvertrauen, — lauter Dinge, die unmittelbar durch die Bibel gegeben sind. Sieht man von diesen ab, so kann man unmöglich leugnen, daß Philos Ethik ganz und gar auf der Lehre der Stoa aufgebaut ist. Die Lehre von den Tugenden und Affekten, von der Sittlichkeit als dem höchsten Gut (μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν), die Schilderung des Weisen, die Gleichsetzung des Weisen und des Tugendhaften, das Weltbürgertum des Weisen, die Lehre von der fortschreitenden und vollkommenen Weisheit, die Empfehlung des naturgemäßen Lebens, der ὀρθὸς λόγος φύσεως, die Bekämpfung der Begierden und Leidenschaften bis zur Apathie, — alle diese und andere stoische Lehren nehmen bei Philo einen so breiten Raum ein, daß man sie nicht bloß als Flitter oder Aufputz ansehen kann. Auch was er als das Ziel wahrer Sittlichkeit hinstellt, Gott nachzuahmen und ihm möglichst ähnlich zu werden suchen, hat er nicht aus dem Judentum entlehnt, sondern aus Plato, obwohl diese Forderung sich auch aus biblisch-jüdischer Anschauung begründen läßt. Es lag doch für einen Bibelerklärer so nahe, dabei an das Bibelwort anzuknüpfen: „heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich der Herr euer Gott" (Lev 19, 2). Aber auch dieser Satz, der an der Spitze jüdischer Ethik steht, wird von Philo nie angeführt. Er lebt eben viel mehr in griechischen Vorstellungen und betrachtet es als seine Aufgabe, die biblischen Gebote und Moralvorschriften durch die ethischen Lehren der griechischen Philosophie zu erläutern und zu begründen.[1]

Ein Mittel, das SCHWARTZ gern anwendet, um zu zeigen, daß bei Philo jüdische Anschauungen versteckt vorliegen, besteht in der Gleichsetzung Philonischer Begriffe mit hebräischen Ausdrücken der Bibel. In den meisten Fällen beruht eine solche auf Irrtum oder Mißverständnis. So setzt er bei einigen Zitaten aus Philo zu τὸ ὄν in Klammern hinzu: = יהוה. Das heißt den Leser irreführen. Philo gebraucht entsprechend seiner Lehre, daß eigentlich Gott allein wahres Dasein zukommt, sehr häufig von Gott den Ausdruck τὸ ὄντως ὄν oder auch bloß τὸ ὄν. Diesen hat er aber aus Plato, nicht aus der Bibel[2]; denn die Septuaginta übersetzt יהוה niemals mit

---

[1] Wie weit das geht, zeigt z. B. das mit stoischer Physik aufgeputzte Dankgebet de spec. leg. I § 210 f. und das Gebet des Hohenpriesters ibid. § 97, worauf WENDLAND neulich hingewiesen hat (Nachrichten der Gött. Gesellsch. d. Wiss., Philol.-hist. Kl. 1910, S. 332).

[2] Auch die häufig vorkommende Bezeichnung ποιητὴς καὶ πατήρ stammt aus Plato (Tim. 28 c), ebenso ὁ γεννήσας πατήρ (ibid. 37 c).

τὸ ὄν, sondern stets mit κύριος; und der Umstand, daß in der griechischen Bibel Gott bald κύριος (= יהוה) bald θεός (= אלהים) genannt wird, hat Philo zu seiner Unterscheidung der beiden göttlichen Hauptkräfte veranlaßt (κύριος = δύναμις βασιλική oder κολαστήριος und θεός = δύναμις ποιητική oder εὐεργέτις). Die neben τὸ ὄν bei Philo vorkommende Bezeichnung ὁ ὤν findet sich in der Septuaginta nur an einer Stelle: Exod 3, 14 ἐγώ εἰμι ὁ ὤν = אהיה אשר אהיה und ὁ ὤν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς = אהיה שלחני אליכם. An diese Stelle[1], an der also nicht יהוה steht, dachte Philo wahrscheinlich, wenn er de Abrah. § 121 den mittleren der drei Männer, die bei Abraham erschienen, als den erklärt, der in der Heiligen Schrift ὁ ὤν genannt werde. Wie der heilige Gottesname lautete und was er bedeutete, war Philo unbekannt. Das geht aus de vita Mos. II § 114 f. hervor, wo er nach Exod 28, 36 die Inschrift auf dem Stirnblatt des Hohenpriesters (קדש ליהוה = LXX ἁγίασμα κυρίου) erwähnt und nur bemerkt, daß sie die vier Buchstaben des (Gottes-)Namens enthielt, der nur im Heiligtum (ἐν ἁγίοις) ausgesprochen und gehört werden dürfe.[2] Philo weiß nicht, daß in der griechischen Bibel mit κύριος das Tetragrammaton wiedergegeben wird; er weiß nur vom Hörensagen, daß die vier Buchstaben den Gottesnamen enthielten[3], nicht aber, daß sie τὸ ὄν (oder ὁ ὤν) bedeuten oder daß diese Bedeutung in sie hineingelegt wurde. Die charakteristische Stelle Exod 6, 3 (ושמי יהוה לא נודעתי להם) konnte Philo nicht verwerten, weil er nicht Hebräisch verstand und völlig von der griechischen Bibel abhängig war. In der griechischen Übersetzung (καὶ τὸ ὄνομά μου κύριος οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς) war ihm nun die Stelle so unverständlich, daß er sie ändert, indem er κύριον aus κύριος macht und dann einen Beweis darin findet für seine philosophische Anschauung, daß Gott eigentlich namenlos sei.[4]

---

[1] Sie wird von Philo öfter zitiert: quod det. pot. insid. sol. § 160. de mut. nom. § 11. de somn. I § 231. de vita Mos. I § 75. Die drei Stellen Jer 1, 6. 14, 13. 32 (39), 17, an denen die LXX irrtümlich אֲהָהּ durch ὁ ὤν übersetzt, dürfen hier füglich außer Betracht bleiben.

[2] Mit Unrecht wirft hier SIEGFRIED (Philo 203[1]) Philo eine ungenaue Auffassung der Tradition vor; Philo sagt nicht, daß nur der Hohepriester und nur im Allerheiligsten den „Namen" habe aussprechen dürfen.

[3] de vita Mos II § 132 . . . τῶν τεττάρων γραμμάτων, ἐξ ὧν ὄνομα τοῦ ὄντος (der Name Gottes) φασὶ μηνύεσθαι. Vgl. quod deus sit immut. § 109 ταῖς τοῦ ὄντος δυνάμεσι, κυρίῳ τε καὶ θεῷ.

[4] de mut. nom. § 13 „. . . καὶ τὸ ὄνομα μου κύριον οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς". de somn. I § 230 καὶ γὰρ ἐν ἑτέροις σκεψάμενος, εἰ ἔστι τι τοῦ ὄντος ὄνομα, σαφῶς ἔγνω, ὅτι κύριον

Die „Weisheit", behauptet SCHWARTZ, ist bei Philo stets die jüdische חכמה. Darin aber, daß die σοφία bei ihm auch „das moralische Wissen von Gott" bedeutet, liegt doch kein Beweis für eine solche Behauptung. Da das göttliche Gesetz (νόμος) und das Sittengesetz (λόγος ὀρθὸς φύσεως) bei Philo zusammenfallen, so sind auch Gotteserkenntnis und das Wissen von der Tugend für ihn identische Begriffe. Was die jüdische חכמה ist, wußte Philo nicht, wohl aber kannte er die griechische σοφία und insbesondere die stoische. Bei den Stoikern geht die σοφία, geht die theoretische Wissenschaft in das moralische Wissen über. Im Stoizismus sind der Weise (σοφός) und der Gute (ἀγαθός, σπουδαῖος), der Tor (ἄφρων) und der Böse (κακός) identische Begriffe. Nicht der σοφός ist zum Frommen geworden und der ἄφρων zum Gottlosen (S. 542), sondern umgekehrt wird bei Philo der Fromme zum stoischen Weisen und der Gottlose zum ἄφρων. Weshalb an der von SCHWARTZ (S. 533[1]) angeführten Stelle de spec. leg. I § 288 unter der σοφία die חכמה verstanden werden soll, ist mir unklar. Philo allegorisiert das biblische Gebot, daß das heilige Feuer auf dem Altar stets brennen solle: der Altar bedeutet die dankbare Seele des Weisen, das Feuer das Licht des Geistes, die σοφία, wie umgekehrt das Dunkel der Seele die ἀφροσύνη ist; denn wie das sinnliche Licht den Augen dient zur Wahrnehmung des Körperlichen, so das Wissen (ἐπιστήμη = σοφία) dem Geiste zum Schauen des Unkörperlichen und rein Geistigen, und dieses Licht leuchtet stets und erlischt nie. Man sieht, Philo bewegt sich auch hier ganz in stoischen Ideen und Ausdrücken. Ganz unverständlich ist aber der Hinweis (ebenda) auf de opif. mundi § 31 τὸ δὲ ἀόρατον καὶ νοητὸν φῶς ἐκεῖνο θείου λόγου γέγονεν εἰκὼν τοῦ διερμηνεύσαντος τὴν γένεσιν αὐτοῦ und die Erklärung: „der Schwulst bedeutet nichts anderes als daß das Gesetz, die Tora, das 'Licht' ist". Philo spricht hier vom Urlicht, dem φῶς νοητόν, dem Urbild der sichtbaren Gestirne, das als letztes der Ideenwelt von Gott geschaffen wird; dieses Urlicht nennt er ein Abbild des θεῖος λόγος, ebenso wie dann der Idealmensch ein Abbild dieses λόγος genannt wird, da der ganze κόσμος νοητός mit dem göttlichen Logos identifiziert wird. Was hier die Thora zu tun hat, ist unerfindlich.[1]

μὲν οὐδέν. Danach ist auch ZELLER III 2[4], 403 zu berichtigen: „der Name des Seienden (der Jehovaname) ist der einzige, welcher das Wesen Gottes . . . bezeichnet". Es muß heißen: „der Name der Seiende (oder das Seiende)", der Zusatz „der Jehovaname" ist falsch.

[1] Aus welchem Grunde SCHWARTZ die Gleichung παιδεία = מוסר hervorhebt,

Falsch ist auch die Gleichung שרת את יהוה = *θεραπεία τοῦ θεοῦ* (S. 544). Der Ausdruck שרת wird in dieser allgemeinen Bedeutung nie in der Bibel gebraucht, sondern immer nur speziell vom Dienste der Priester und Leviten im Tempel, und die Septuaginta gibt ihn, wie ein Blick in die Konkordanz von Hatch und Redpath zeigt, fast durchweg durch *λειτουργεῖν* wieder, nie durch *θεραπεύειν*. „Gott dienen", was bei Philo *θεραπεύειν τὸν θεόν* bedeutet, heißt hebräisch עבד את יהוה (in der LXX gewöhnlich mit *λατρεύειν* übersetzt, was Philo vermeidet; Exod 8, 1 *ἵνα μοι λατρεύσωσιν* ersetzt er de confus. ling. § 94 durch *ἵνα με θεραπεύῃ*). Das in der Bibel so häufige עבד יהוה wird in der griechischen Bibel durch *θεράπων θεοῦ* wiedergegeben, und an der einzigen Stelle, wo das Verbum *θεραπεύειν* in der LXX vorkommt, Jesaia 54, 17, ist *τοῖς θεραπεύουσιν κύριον* Übersetzung von עבדי יהוה. Aber auch der Satz, in dem die falsche Gleichung vorkommt, ist in hohem Grade anfechtbar. SCHWARTZ meint, daß Weltflucht und Apathie für Philo nicht das absolute Ziel sind, sondern auf die *θεραπεία θεοῦ* hinauslaufen. Hier vermengt er zwei Dinge, die nicht zusammengehören. Die *θεραπεία θεοῦ*, die Philo verlangt, ist die fromme jüdische Gottesverehrung (das biblische „Gott dienen"). Weltflucht und Apathie dagegen sind griechische Begriffe und Vorschriften der platonisch-stoischen Ethik, und ihr Ziel ist auch nur etwas, was nicht mit der jüdischen Frömmigkeit zusammenhängt, nämlich die platonische Idee der mystischen Anschauung Gottes. Diese unklare und schiefe Auffassung setzt sich auch in den unmittelbar folgenden Worten fort: „und ihr Lohn ist nicht die hellenische *εὐδαιμονία*, sondern die Ekstase, die im Gebet mit Gott verkehrt und von ihm Offenbarungen empfängt". Der Lohn der *θεραπεία θεοῦ* ist nach Philo ohne Zweifel die *εὐδαιμονία*, wie sie in der Bibel für treue Befolgung der göttlichen Gebote verheißen wird.[1] Die Ekstase aber ist nicht der Lohn der (jüdischen) Frömmigkeit, sie ist überhaupt so, wie sie Philo versteht, nichts Jüdisches. Die Ekstase ist die weitere Folge der Weltflucht und Apathie: nach Abtötung der Sinne

---

sehe ich nicht ein. Natürlich gebraucht Philo *παιδεία* in dieser Bedeutung da, wo er Bibelstellen anführt, an denen das hebräische מוסר (und יסר) in der LXX mit *παιδεία* (und *παιδεύειν*) übersetzt wird: z. B. quod deus sit immut. § 54 und de somn. I § 237 (Deut 8, 5). de congr. erud. gr. § 177 (Prov 3, 11). Sonst aber hat es bei ihm die gewöhnliche Bedeutung, auch leg. alleg. III § 167 *φῶς δὲ ψυχῆς ἐστι παιδεία*, wie die weitere Ausführung zeigt und die Parallelstelle de spec. leg. I § 288, wo dafür *ἐπιστήμη* und *σοφία* stehen. Im übrigen hat יסר auch die Bedeutung „belehren".

[1] Vgl. z. B. de opif. mundi § 172. de post. Caini § 185. de spec. leg. I § 345.

will der dem göttlichen nahe verwandte menschliche Geist in den Zustand der Ekstase gelangen (ἐξίστασθαι) und in das Reich der Ideen sich aufschwingen, um das letzte Ziel der Philosophie zu erreichen, Gott zu schauen. Die Ekstase hat also an sich mit der θεραπεία θεοῦ, mit der Gottesverehrung im biblisch-jüdischen Sinne, nichts zu tun. Auch das Gebet wird von SCHWARTZ ganz willkürlich hineingebracht. leg. alleg. III § 42 ff., wo die Exegese der angeführten Stellen die Ekstase als die Ekstase des Gebets fassen soll, ist vom Gebet gar nicht die Rede. Philo sagt, daß mit Gott zu verkehren, d. h. in mystischer Weise sich zu Gott zu erheben, nur dem möglich sei, der sich von allen sinnlichen Fesseln befreit und den Zustand der Ekstase erreicht hat. Nach dieser falschen Auffassung von der Ekstase findet dann SCHWARTZ, daß die Berufe des Leviten und Propheten von Philo in ideale Höhen hinaufgeschraubt werden, und zwar jener noch mehr als dieser, obgleich man erwarten solle, daß ihm die Prophetie näher lag als der Stand der Leviten. Der Beruf des Leviten und der des Propheten lassen sich eigentlich gar nicht miteinander vergleichen. Die Leviten sind für Philo wegen des beständigen Tempeldienstes, dem sie ihr Leben weihen, die idealsten Vertreter der θεραπεία θεοῦ. Der Prophet dagegen ist ihm der Weise, der von Gott gewürdigt wird, sein Dolmetscher (ἑρμηνεύς) zu sein, der kraft göttlicher Inspiration in Ekstase gerät und im Zustande völliger Bewußtlosigkeit göttliche Offenbarungen empfängt und verkündet. Philos Auffassung von den Leviten beruht ganz auf der Bibel und entspricht der Anschauung des Judentums. Seine Vorstellung von dem Wesen des Propheten dagegen ist aus der platonisch-stoischen Lehre von der intuitiven Mantik geschöpft und stimmt völlig mit dieser überein.[1] Daß Philo vom Propheten nicht gering dachte und ihn nicht niedriger stellte als den Priester und Leviten, zeigt allein schon die tiefe Verehrung, mit der er von Moses spricht und ihn schildert; und die andern Propheten glaubt er am besten dadurch zu ehren, daß er sie Schüler des größten Propheten nennt (Μωυσέως γνώριμοι oder φοιτηταί). Von einem inneren Widerspruch also, der in Philos Auffassung von den Leviten und Propheten liegen soll, kann keine Rede sein. Ebensowenig besteht bei Philo der Widerspruch, daß er das Judentum als

---

[1] Quis rer. div. her. § 259. 265. de spec. leg. I § 65, IV § 49. de praem. et poen. § 55. Vgl. Plat. Tim. 71 d. Ion 534 a. Posidon. bei Cic. de divin. I 66. BRÉHIER, Les idées philos. et relig. de Philon, p. 185.

höchste Philosophie glorifiziert und doch nie im eigentlichen Sinne Propaganda für das jüdische Gesetz treibt. Ist denn nicht die Verherrlichung des jüdischen Glaubens und der biblischen Gebote als höchste Philosophie die beste Propaganda für das Judentum? Ist die Art, wie er von den Proselyten spricht und ihre Bekehrung von dem heidnischen Irrglauben zu dem wahren Glauben preist und als nachahmenswert empfiehlt, etwas anderes als Propaganda für das Judentum? Die Schriften aber, die spezifisch apologetischen Charakter haben und für nichtjüdische Leser berechnet sind, insbesondere also die Vita Mosis und die Ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων, haben neben der Verteidigung augenscheinlich auch Propaganda im Auge.

Die Ursache für die in Alexandria geübte Spiritualisierung der Bibel will SCHWARTZ in einer ungeheuren Spannung sehen, die zwischen der das jüdische Leben beherrschenden Hoffnung auf eine gute Zukunft des auserwählten Volkes und den realen Verhältnissen, in denen die Juden unter römischer Herrschaft lebten, angeblich bestand und empfunden wurde. Die philosophierende Allegorie soll nicht aus dem Bestreben entsprungen sein, eine philosophische Lehre mit der Bibel auszugleichen, sondern aus dem Sehnen und Trachten, jene Spannung aufzulösen. Diese Behauptungen sind ohne jeden Beweis hingestellt. Von dem Empfinden einer Spannung zwischen den messianischen Hoffnungen und der geschichtlichen Wirklichkeit ist weder bei Philo noch sonstwo irgend etwas zu merken. Und wenn eine solche Spannung wirklich bestand und gefühlt wurde, so sieht man nicht ein, wie sie durch spiritualistische Exegese der biblischen Lehren und Gebote beseitigt werden konnte.[1] Weshalb hat man denn dieses Heilmittel nicht auch im palästinischen Judentum angewendet, das doch unter denselben Verhältnissen und noch mehr zu leiden hatte? Weshalb nicht im Mittelalter, in den finsteren Zeiten der Unduldsamkeit, Bedrückung und Verfolgung? Nicht Allegorie und spiritualistische Exegese, sondern unverwüstlicher Optimismus und unerschütterliches Gottvertrauen haben zu allen Zeiten dem jüdischen Stamme über alle Not und Drangsal hinweggeholfen. Die philosophische Allegorie bei den hellenistischen Juden läßt sich nicht anders erklären, als sie bisher immer erklärt worden ist. Die Juden

---

[1] Es steht mit diesem Gedanken nicht besser als mit der Vorstellung eines GFRÖRER, DÄHNE u. a., daß die Alexandriner in bewußter Weise den Zwiespalt zwischen Religion und Philosophie, den sie empfunden hätten, künstlich zu verdecken suchten.

in Alexandria lernten die griechische Bildung und griechische Philosophie kennen und entdeckten in dieser manche Berührungspunkte mit ihren religiösen Anschauungen. Unwillkürlich gelangten sie dahin, Lehren der griechischen Philosophie mit ihren Glaubenslehren zu vergleichen und für die Erläuterung der Bibel zu verwenden, indem sie biblischen Erzählungen und Geboten einen tieferen (symbolischen) Sinn unterlegten. Dazu bot sich die allegorische Erklärungsmethode dar, die von den Stoikern bei der Deutung der griechischen Mythen und bei der Erklärung der Homerischen Gedichte angewendet wurde und in jener Zeit allgemein verbreitet war. Aus jüdischer Quelle läßt sich die allegorische Bibelexegese nicht herleiten. Philo hat diese Art der Bibeldeutung nicht zuerst angewandt, sie bestand bereits in Alexandrien, wie aus verschiedenen Stellen bei Philo hervorgeht, an denen er auf symbolisierende oder allegorische Erklärungen Bezug nimmt; es ist zu vermuten, daß solche in den Synagogenvorträgen am Sabbat und in den Diskussionen, die sich daran knüpften, vorgebracht wurden.[1] Aber es können nur einzelne Erklärungen gewesen sein, die er entweder aus mündlicher Tradition kannte oder selbst bei solchen Vorträgen vernommen hatte. Philo ist der erste literarische Vertreter dieser Geistesrichtung im Judentum. Denn daß die Spiritualisierung der Bibel in dem Umfange, wie wir sie bei Philo finden, schon vor ihm stattgefunden, und daß er sie nur übernommen habe, ist früher zwar geglaubt, aber nie bewiesen worden. SCHWARTZ tritt mit der Annahme einer weitgehenden jüdischen Spekulation vor Philo in einen bedenklichen Gegensatz zu einem sicheren Ergebnis der neueren Philoforschung: er nimmt damit die Vorstellung früherer Forscher wieder auf, die man schon beseitigt glaubte, daß die „alexandrinische Religionsphilosophie“ lange vor Philo fix und fertig gewesen sei und in Philo nur einen Vertreter neben vielen andern gehabt habe[2], er kommt wieder zurück auf jenes „Phantom einer allgemeinen jüdischen Theosophie“.[3] Ein Unterschied besteht zwar darin, daß SCHWARTZ nicht

---

[1] J. FREUDENTHAL, Die Flav. Josephus beigelegte Schrift von der Herrschaft der Vernunft, S. 6ff. BRÉHIER S. 55ff.

[2] FREUDENTHAL a. a. O. S. 38. Vgl. Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. I (1898), 520ff. BRÉHIER S. 45ff.

[3] WENDLAND, Die Therapeuten (Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. 22, 736). Bedenklich ist auch der etwas unklare Satz: „daß nicht nur hellenistische Philosopheme, sondern auch orientalische, bis jetzt nicht sicher zu fassende Theosophien bei dieser Spiritualisierung mitgeholfen haben, soll . . . gerne zugegeben

wie GFRÖRER und DÄHNE andere Erzeugnisse der jüdisch-hellenistischen Literatur als Beweis anführt, sondern aus dem Beispiel der Therapeuten, bei denen nach Philo die Bibel allegorisch ausgelegt wurde, folgert, daß aus solchen Kreisen, wie es der der Therapeuten war, der Philonische Spiritualismus stamme.[1] Die Therapeuten sind indessen auch von GFRÖRER und DÄHNE für Vertreter der schon vor Philo bestehenden alexandrinischen Theosophie erklärt worden. Über den Inhalt der Bibelexegese der Therapeuten und über ihre religiösen oder philosophischen Anschauungen ist aber aus Philos Schilderung etwas Positives nicht zu entnehmen. Denn Philo hat, wie WENDLAND gezeigt hat[2], seine philosophischen Anschauungen den Therapeuten als Motive für ihr beschauliches Leben und ihre Askese untergelegt. Es ist also eine vollständige Verkehrung der Tatsachen, wenn SCHWARTZ den Spiritualismus Philos von den Therapeuten herleitet. Er ist eben auf alle Weise bemüht, die Bedeutung Philos so viel wie möglich herabzudrücken und seine ganze Lehre nicht als sein Eigentum, sondern als das Produkt vorphilonischer jüdischer Spekulation hinzustellen.

Auf diese Weise, mit solchen Voraussetzungen und Behauptungen glaubt SCHWARTZ den Boden geschildert zu haben, „auf dem die Philonischen oder richtiger die von Philo zu Papier gebrachten Exegesen der Tora gewachsen sind". Auf dieser schwachen Grundlage will er nun auch die Herkunft der Lehre Philos vom Logos und den Mittelkräften aus rein jüdischer Spekulation beweisen. Die göttlichen „Kräfte" (δυνάμεις) sollen aus der Superstition des späteren

werden". Man möchte beinahe glauben, daß SCHWARTZ damit auf die unglückselige Idee älterer Forscher zurückgreifen will, die die Quelle der „alexandrinischen Theosophie" in uralter geheimnisvoller orientalischer Weisheit vermuteten. Oder denkt SCHWARTZ dabei an REITZENSTEINs haltlose Hypothese von der Beeinflussung Philos durch die Hermetischen Schriften?

[1] SCHWARTZ spricht dabei von der Schilderung des Paschafestes der Therapeuten. Wenn das Paschafest nicht ein lapsus calami ist für das Pfingstfest, das einige Forscher verstehen wollten, sondern ernsthaft gemeint ist, so muß dem widersprochen werden. Das alle sieben Wochen wiederkehrende, am Vorabend des 50. Tages gefeierte Fest der Therapeuten läßt sich mit keinem jüdischen Feste direkt identifizieren. Höchstens könnte eine Anlehnung an das Wochen- oder Pfingstfest darin gefunden werden, das sieben Wochen nach dem Passah gefeiert wird. Das Passah selbst ist schon dadurch ausgeschlossen, daß die Therapeuten bei dem Festmahl gesäuertes Brot genießen.

[2] a. a. O. S. 732 ff.

Judentums hervorgegangen sein, die den Gottesnamen nicht in den Mund zu nehmen wagte: „Gott hat keinen Namen, sondern nur seine Kräfte". Wie die ehrfürchtige Scheu, den heiligen Namen Gottes (יהוה) auszusprechen, zu der Idee von der Namenlosigkeit Gottes und zur Annahme von Mittelkräften führen konnte, ist nicht einzusehen. Man hat das Tetragrammaton nicht nach seinem Lautwert ausgesprochen, man sagte dafür Adonaj (Herr). Später gebrauchte man für den Gottesnamen auch andere Umschreibungen, am meisten השם (der Name), aber man hat darum nicht Gott für namenlos gehalten und Mittelkräfte angenommen, die statt seiner Namen haben. Philo sagt auch gar nicht, daß Gott keinen Namen hat, sondern keinen Eigennamen (*ὄνομα κύριον*). Und die Erklärung dafür liegt in seinem Gottesbegriff. Bei Philo ist die Gottheit nicht mehr der lebendige Gott des Judentums, sie ist bei ihm zu einer abstrakten Idee verflüchtigt (*τὸ ὄν, μονάς, ἕν*). Wir wissen nur, daß Gott ist, sein Wesen aber ist unfaßbar, unerkennbar. Darum hat Gott eigentlich keinen Namen, weil er eigenschaftslos ist, weil man sein Wesen nicht bezeichnen kann. Das sagt Philo ausdrücklich an den von SCHWARTZ angeführten Stellen (de mut. nom. § 11. leg. alleg. III § 207).[1] Aus dieser Überspannung der Transzendenz Gottes sind auch die Mittelkräfte bei ihm zu erklären. Wie den abstrakten Gottesbegriff, so entlehnt Philo aus Plato auch den dualistischen Gegensatz Gott und Materie, Idee des Guten und Prinzip des Bösen. In seiner Erhabenheit und Abstraktheit kann und darf Gott nicht in unmittelbare Berührung mit dem Materiellen und Bösen treten. Darum übernehmen die „Kräfte" oder „Wirkungen" Gottes die Vermittlung; diese identifiziert Philo zunächst mit den platonischen Ideen[2], da Gott die oberste Idee ist oder noch über den Ideen steht, dann aber auch mit den stoischen wirkenden Kräften in der Natur, den *λόγοι σπερματικοί*, die, wie es scheint, schon in der Stoa selbst mit den platonischen Ideen in Verbindung gebracht waren.[3] Also nicht

---

[1] Daß die Lehre von den göttlichen Kräften keine philosophische, sondern superstitiöse Theosophie ist, will SCHWARTZ aus der Heimlichkeit schließen, mit der Philo sie umgibt. Philo bezeichnet aber die allegorischen Bibelerklärungen überhaupt als Mysterien.

[2] De spec. leg. I § 329 *ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι.* Quaest. in Exod. II § 63 (HARRIS S. 64) *τὰς πρώτας τοῦ ὄντος δυνάμεις ἰδέας ἰδεῶν ὑπαρχούσας.*

[3] SCHMEKEL (Philosophie d. mittl. Stoa, S. 430 ff.) hat es sehr wahrscheinlich gemacht, daß Posidonius bereits die platonischen Ideen mit den stoischen *λόγοι σπερματικοί* (und den pythagoreischen Zahlen) verknüpft hat.

aus jüdischer superstitiöser Theosophie, sondern aus Vorstellungen, die Philo der griechischen Philosophie entlehnt hat, ist die Lehre von den göttlichen Kräften zu erklären. Diese Kräfte oder Ideen sind zahllos (*ἀμύθητοι*) und haben viele Namen (*πολυώνυμοι*). Auch diese *πολυωνυμία* ist nicht jüdisch, sie stammt gleichfalls aus dem Stoizismus, speziell aus Posidonius, der von seiner mit dem stoischen Logos identischen Gottheit sagt, daß sie vermöge ihrer Kräfte oder Wirkungen viele Namen trage.[1] Als die zwei obersten Kräfte bezeichnet Philo die schöpferische oder gnädige (*κοσμοποιητική*, *ἵλεως*) und die herrschende oder strafende (*βασιλική*, *κολαστήριος*), die er in den beiden Bezeichnungen für Gott (*θεός* und *κύριος*), die in der Septuaginta gebraucht werden, ausgedrückt findet. Es ist möglich, daß hier die jüdische Theologie eingewirkt hat. Der palästinische Midrasch kennt nämlich eine ähnliche Unterscheidung von Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit: wo יהוה in der Bibel steht, sei Gottes Eigenschaft der Barmherzigkeit (מדת הרחמים) gemeint, wo אלהים, Gottes Eigenschaft der Gerechtigkeit (מדת הדין). Wenn Philo diesen Midrasch gekannt hat, so hat er ihn jedenfalls falsch angewendet. Denn er geht von der Etymologie der griechischen Wörter *θεός* und *κύριος* aus und findet demgemäß in *θεός* (= אלהים) die gnädige und in *κύριος* (= יהוה) die strafende Kraft Gottes, lehrt also gerade das Gegenteil von dem, was in dem Midrasch ausgedrückt ist. Man könnte also hiernach höchstens von einer geringfügigen Berührung mit jüdischer Spekulation sprechen. Die Lehre von den „Kräften“ aber läßt sich nicht auf diese, sondern nur auf die griechische Philosophie zurückführen[2].

„Vor allem aber, fährt SCHWARTZ fort, ist es unmöglich die Lehre von den Kräften von der Angelologie zu trennen. Wie sich aus superstitiösen Gründen im AT. die Offenbarung durch den מלאך יהוה an Stelle der direkten setzt, ist bekannt: Kräfte und Engel

---

[1] Diog. La. VII 135 *ἕν τ' εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία πολλαῖς τε ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι.* 147 . . . *τὸ διῆκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεσθαι κατὰ τὰς δυνάμεις.*

[2] Die Stelle von der *μνήμη* de plant. § 127, meint SCHWARTZ, werde erst verständlich, wenn man bedenke, daß die Späteren den „Namen seiner Heiligkeit“ (שם קדשו) mit dem זכר קדשו identifizieren. Das tun nicht erst die Späteren, schon die Bibel identifiziert beides: Ex 3, 15 (danach Ps 135, 13) mit Bezug auf die dort gegebene und bis auf den heutigen Tag in Gebetstücken festgehaltene Bezeichnung Gottes als „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“. Über die Unrichtigkeit der Worte „zum Namen Gottes bekennt sich der Jude in der Eucharistie und im Psalm“ s. ob. S. 307.

sind dasjenige am göttlichen Wesen, das von den Menschen erfaßt werden kann, daher, für Philo wenigstens, identisch". Die Lehre von den Kräften von der Angelologie zu trennen ist keinem Menschen eingefallen, da Philo ausdrücklich die *δυνάμεις θεοῦ* mit den *ἄγγελοι* der Bibel identifiziert. Daß im AT. die Offenbarung durch den Engel Gottes an Stelle der direkten geschieht, ist (in dieser Allgemeinheit ausgedrückt) nicht richtig. Die Engel sind im Pentateuch, der für Philo allein in Betracht kommt, Diener Gottes, die als Boten von ihm ausgesandt werden, um einen göttlichen Befehl auszuführen, seinen Willen kundzutun, Menschen zu leiten und zu schützen u. dgl.[1]; Offenbarungen werden (in der Regel) von Gott selbst erteilt. Als Gottes Diener (*ὑπηρέται, διάκονοι, δορυφόροι, δορυφοροῦσαι*) werden aber von Philo auch die *δυνάμεις θεοῦ* bezeichnet, die als Mittler zwischen Gott und der Welt stehen wie die Engel; daher sind beide für ihn identisch. Diese Gleichsetzung war um so leichter, als schon die Stoiker die in der Natur wirkenden *λόγοι σπερματικοί* mit den Dämonen des griechischen Volksglaubens zusammengebracht hatten. Die griechischen *δαίμονες*, die schon von Plato (Symp. 202e) als Mittelwesen zwischen den Göttern und Menschen bezeichnet werden, galten den Stoikern als höhere geistige Wesen (*ψυχικαὶ οὐσίαι*). Die Engel sind nach Philo gleichfalls rein geistige Wesen[2] und bedeuten dasselbe was die *δαίμονες* bei den griechischen Philosophen.[3] So kommt es, daß die *δυνάμεις* (= *ἰδέαι*), die *λόγοι* (*σπερματικοί*) und die *ἄγγελοι* (= *δαίμονες*) für Philo identische Begriffe sind.[4] Wenn demnach die Engel von Philo an zahlreichen Stellen *λόγοι* (*θεοῦ*) genannt werden,

---

[1] So faßt sie auch Philo: de plant. § 14. de somn. I § 141. de Abrah. § 115.

[2] De confus. ling. § 174. de Abrah. § 115. de spec. leg. I § 66.

[3] De gig. § 6 *οὓς ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωυσῆς εἴωθεν ὀνομάζειν.* § 16 *ψυχὰς οὖν καὶ δαίμονας καὶ ἀγγέλους ὀνόματα μὲν διαφέροντα, ἓν δὲ καὶ ταὐτὸν ὑποκείμενον.* de plant. § 14 ... *ἀνωτάτω δ' εἶναι . . . τὰς καθαρωτάτας (ψυχάς), ἃς οἱ μὲν παρ' Ἕλλησι φιλοσοφήσαντες ἥρωας καλοῦσι, Μωυσῆς δὲ . . . ἀγγέλους προσαγορεύει.*

[4] Am deutlichsten zeigt das die Stelle de somn. I § 140ff.; Philo schildert da im Anschluß an die platonisch-stoische Kosmologie (BRÉHIER S. 126ff.) die Bevölkerung der Luft mit reinen Seelen: *ἄλλαι δ' εἰσὶ καθαρώταται καὶ ἄρισται (ψυχαί), μειζόνων φρονημάτων καὶ θειοτέρων ἐπιλαχοῦσαι, . . . ὕπαρχοι δὲ τοῦ πανηγεμόνος, ὥσπερ μεγάλου βασιλέως ἀκοαὶ καὶ ὄψεις, ἐφορῶσαι πάντα καὶ ἀκούουσαι. ταύτας δαίμονας μὲν οἱ ἄλλοι φιλόσοφοι, ὁ δὲ ἱερὸς λόγος ἀγγέλους εἴωθε καλεῖν προσφυεστέρῳ χρώμενος ὀνόματι· καὶ γὰρ τὰς τοῦ πατρὸς ἐπικελεύσεις τοῖς ἐγγόνοις καὶ τὰς τῶν ἐγγόνων χρείας τῷ πατρὶ διαγγέλλουσι. παρὸ καὶ ἀνερχομένους αὐτοὺς καὶ κατιόντας εἰσήγαγεν, . . . ὅτι τοῖς ἐπικήροις ἡμῖν συνέφερε μεσίταις καὶ διαιτηταῖς λόγοις χρῆσθαι διὰ τὸ τεθηπέναι καὶ πεφρικέναι τὸν παμπρύτανιν καὶ τὸ μέγιστον ἀρχῆς αὐτοῦ κράτος.* Vgl. auch de confus. ling. § 171—175 (SCHWARTZ führt nur einen Teil dieser Stelle an).

so können das nicht einfach ‘Reden’ Gottes sein, wie SCHWARTZ behauptet. Die λόγοι können an allen diesen Stellen nur im philosophischen Sinne verstanden werden, es ist derselbe spekulative Begriff darin ausgedrückt wie in den δυνάμεις: „Kräfte oder Wirkungen, Ideen, Bilder“, die im göttlichen Wesen enthalten sind und wie Strahlen von ihm ausgehen. Die λόγοι sind nichts anderes als die λόγοι σπερματικοί der Stoiker. Nur hat Philo an die Stelle der stoischen Weltvernunft den Gott des jüdischen Offenbarungsglaubens gesetzt, deshalb heißen diese λόγοι bei ihm auch λόγοι θεοῦ oder λόγοι θεῖοι. Man braucht nur die von SCHWARTZ angeführten Stellen im Zusammenhange zu lesen, um die Unmöglichkeit einzusehen, unter λόγοι „Reden“ zu verstehen. Z. B. de somn. I § 115 ... ἡ ἀσκητικὴ διάνοια ..., ὅταν μὲν εὐφορῇ καὶ πρὸς τὸ ὕψος αἴρηται, ταῖς ἀρχετύποις καὶ ἀσωμάτοις ἀκτῖσι τῆς λογικῆς πηγῆς τοῦ τελεσφόρου θεοῦ περιλάμπεται, ὅταν δὲ καταβαίνῃ καὶ ἀφορῇ, ταῖς ἐκείνων εἰκόσιν, ἀθανάτοις λόγοις, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους· ... ὅταν γὰρ τὴν ψυχὴν ἀπολίπωσιν αἱ τοῦ θεοῦ αὐγαί, δι᾽ ὧν σαφέστατα αἱ τῶν πραγμάτων γίνονται καταλήψεις, ἀνατέλλει τὸ δεύτερον καὶ ἀσθενέστερον λόγων, οὐκέτι πραγμάτων, φέγγος. Es liegt auf der Hand, daß mit den ἀθάνατοι λόγοι, den Abbildern der Ausstrahlungen der göttlichen Vernunft, nicht „Reden“ gemeint sind, sondern die ewigen Ideen und unsichtbaren Kräfte in der Natur, wie de opif. mundi § 43 ... τὰς σπερματικὰς οὐσίας ..., ἐν αἷς ἄδηλοι καὶ ἀφανεῖς οἱ λόγοι τῶν ὅλων εἰσί oder de spec. leg. I § 137 λόγοις προγόνων, ἀοράτοις εἴδεσιν, εἰς ἐκγόνους διήκουσι. Der Gegensatz πράγματα und λόγοι bedeutet nicht „Sachen“ und „Reden“, sondern im platonischen Sinne „wirkliche Dinge“ und „Abbilder oder Erscheinungen der Dinge“, wie doch aus dem Gegensatz ἀρχετύποις ἀκτῖσι und ταῖς ἐκείνων εἰκόσι klar hervorgeht[1]. Danach müssen wir auch an den andern von SCHWARTZ angeführten Stellen die Übersetzung „Reden“ ablehnen.[2] Wenn SCHWARTZ weiter bei Philo angedeutet finden will, daß er die

[1] Vgl. de migr. Abrah. § 76 ... ἀφ᾽ οὗ τὸ ἀληθείας φέγγος ἤρξατο ὁ θεὸς ἐναστράπτειν αὐτῷ διὰ τῶν ἐπιστήμης καὶ σοφίας αὐτῆς ἀθανάτων λόγων, ἄγεται δὲ οὐδὲν ἧττον πρὸς τὴν θέαν αὐτῶν (scil. πιθανῶν) οὐχ ἕνεκα τοῦ πλειόνων ἔμπειρος γενέσθαι πραγμάτων — ἀποχρῶσι γὰρ αἱ περὶ θεοῦ καὶ τῶν ἱερωτάτων αὐτοῦ δυνάμεων ζητήσεις τῷ φιλοθεάμονι — κτλ.

[2] Was de fuga et inv. § 144 mit τοὺς ἱεροὺς καὶ ἀμιάντους λόγους gemeint ist, zeigt die Parallelstelle de confus. ling. § 27 f., wo dieselbe Bibelstelle (Gen 19, 4) genauer erläutert wird: ἢ οὐχ ὁρᾷς τοὺς ἐστειρωμένους σοφίαν καὶ τυφλοὺς διάνοιαν ... τὴν οἰκίαν τῆς ψυχῆς περιθέοντας, ἵνα τοὺς ξενωθέντας ἱεροὺς καὶ ὁσίους λόγους αὐτῇ, φρουροὺς καὶ φύλακας ὄντας, αἰσχύνωσι καὶ διαφθείρωσι ... κατὰ τῶν θείων καὶ ἱερῶν λόγων συνομοσάμενοι, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους.

Gleichung ἄγγελοι = λόγοι θεοῦ übernommen hat, so kann ich auch das nicht zugeben. Philo fügt an einigen Stellen, wo er von den λόγοι θεῖοι (= δυνάμεις θεοῦ) spricht, die Worte hinzu οὓς ἔθος ὀνομάζειν ἀγγέλους.[1] Er will damit nur sagen: „ich nenne λόγοι θεῖοι, was man mit biblischem Ausdruck ἄγγελοι nennt", also dasselbe, was er anderswo mit den Worten ausdrückt: „die die heilige Schrift (Moses) ἄγγελοι nennt".[2] Man könnte allenfalls einräumen, daß von gebildeten Juden in Alexandria schon vor Philo die biblischen Engel mit den griechischen δαίμονες zusammengebracht wurden. Aber die Gleichung λόγοι θεῖοι = ἄγγελοι hat Philo nicht aus jüdischer Spekulation übernommen, weil er den philosophischen Begriff der δυνάμεις θεοῦ aus der griechischen Philosophie gewonnen hat und deren Verknüpfung mit den λόγοι der Stoiker auch nur dieser entlehnen konnte. Auch „das allmächtige Wort Gottes" in der Weisheit Salomos (18, 15) kann nicht als Beweis gelten für Philos Abhängigkeit von jüdischer Spekulation in dieser Beziehung. Die Weisheit Salomos nennt nicht den Engel, der die ägyptische Erstgeburt tötet, „das allmächtige Wort Gottes": ὁ παντοδύναμός σου λόγος ist nur eine Umschreibung für Gott, da Exod 12, 29 Gott selbst es ist, der die Erstgeborenen der Ägypter tötet. Wenn der Verfasser der Weisheit Salomos dieses 'Wort Gottes' dann personifiziert (wie dies z. B. schon bei Jesai 55, 11 geschieht) und in poetischer Weise ähnlich schildert wie 1 Chron 21, 16 den Pestengel, so geschieht es nur, weil er Anthropomorphismen vermeiden wollte, wie das spätere Judentum überhaupt.[3] Mit Philos λόγοι hat das nichts zu tun.

Aus der Gleichung λόγοι θεοῦ = ἄγγελοι und aus dem Umstande, daß der λόγος θεοῦ auch der „älteste der Engel" genannt wird, schließt SCHWARTZ weiter, daß der Logos bei Philo das „Wort Gottes" ist und nicht das immanente stoische Weltgesetz. Man sehe sich aber nur die Stelle an, die SCHWARTZ hier zitiert (de confus. ling. § 146).[4]

---

[1] De migr. Abrah. § 173. de confus. ling. § 28. de somn. I § 115.

[2] Vgl. die oben S. 318[3] angeführte Stelle de gig. § 6, ferner de confus. ling. § 174 ἀγγέλους τὰς ψυχὰς ταύτας εἴωθε καλεῖν ὁ θεσπιῳδὸς λόγος. de somn. I § 141 ταύτας (ψυχὰς) δαίμονας μὲν οἱ ἄλλοι φιλόσοφοι, ὁ δὲ ἱερὸς λόγος ἀγγέλους εἴωθε καλεῖν.

[3] Schon die LXX ersetzt z. B. Exod 4, 24 יהוה durch ἄγγελος κυρίου und der jüdisch-hellenistische Dichter Ezekiel umschreibt Exod 12, 13 mit den Worten ὅπως παρέλθῃ σῆμα δεινὸς ἄγγελος (Euseb. Praep. Evang. IX 29).

[4] κἂν μηδέπω μέντοι τυγχάνῃ τις ἀξιόχρεως ὢν υἱὸς θεοῦ προσαγορεύεσθαι, σπουδαζέτω κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἀγγέλων πρεσβύτατον, ὡς ἂν ἀρχάγγελον, πολυώνυμον ὑπάρχοντα. Καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος καὶ ὁ ὁρῶν, Ἰσραήλ, προσαγορεύεται. . . . καὶ γὰρ εἰ μήπω ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες νομίζεσθαι

Ist es denkbar, daß Philo dabei an das biblische „Wort Gottes" gedacht hat? Oder kann irgendeiner seiner griechischen Leser unter diesem λόγος das biblische „Wort Gottes" verstanden haben? Wie die λόγοι θεοῦ an den eben besprochenen Stellen nicht „Reden Gottes" sind, sondern den mit den δυνάμεις identischen Begriff ausdrücken, so kann auch mit dem Singular λόγος hier nur ein philosophischer Begriff gemeint sein. Beweis dafür sind auch die verschiedenen Namen des λόγος, die ganz der πολυωνυμία des λόγος im stoischen Pantheismus entsprechen (s. oben S. 317[1]). Wie die λόγοι θεοῦ bei Philo aus den stoischen λόγοι σπερματικοί stammen, so kann auch der Logos bei ihm nichts anderes sein als der stoische λόγος κοινός oder ὁ τῆς φύσεως λόγος, die immanente und alles durchdringende Weltvernunft. Sein religiöser Monotheismus vertrug aber nicht den pantheistischen Charakter dieses Logos. Wie also die λόγοι der Stoiker bei ihm zu λόγοι θεοῦ geworden sind, so der stoische λόγος τῆς φύσεως zum θεοῦ oder θεῖος λόγος. Der stoische Logos ist die Weltvernunft, der Inbegriff aller λόγοι σπερματικοί. Philos Logos ist die Zusammenfassung aller λόγοι θεῖοι, er ist die göttliche Vernunft, die in Gott immanent ist und von ihm ausstrahlt, das Abbild (εἰκών) und die Ausstrahlung (ἀπαύγασμα, ἀπόρροια) Gottes. Da die λόγοι θεοῦ mit den platonischen Ideen oder δυνάμεις und mit den Engeln der Bibel identisch sind, so ist der Logos, der oberste der λόγοι, auch die allgemeinste Idee (ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ἀρχέτυπος ἰδέα), der Anführer der „Kräfte" (ἡγεμὼν τῶν δυνάμεων), der älteste oder vornehmste (beides bedeutet πρεσβύτατος) der Engel.[1] Seine Identität mit dem stoischen Logos liegt an zahlreichen Stellen klar zu Tage, zumal Philo ihn häufig geradezu mit stoischen Namen wie ὁ σπερματικὸς λόγος oder ὁ ὀρθὸς λόγος oder ὁ τῆς φύσεως λόγος bezeichnet[2] und mit Attributen

---

(l. ὀνομάζεσθαι) γεγόναμεν, ἀλλά τοι τῆς ἀειδοῦς εἰκόνος αὐτοῦ, λόγου τοῦ ἱερωτάτου· θεοῦ γὰρ εἰκὼν λόγος ὁ πρεσβύτατος.

[1] De spec. leg. III § 207 πρὸς ἀρχέτυπον ἰδέαν, τὸν ἀνωτάτω λόγον. leg. alleg. III § 175 διατρέφει γὰρ ἡμᾶς τῷ γενικωτάτῳ αὐτοῦ λόγῳ. ... καὶ ὁ λόγος δὲ τοῦ θεοῦ ... πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε. de somn. I § 239 f. τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα, τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον ... τὸν ἡγεμόνα πασῶν τῶν τοιούτων δυνάμεων.

[2] Leg. alleg. III § 150 ὁ σπερματικὸς καὶ γεννητικὸς τῶν καλῶν λόγος ὀρθός. quis rev. div. her. § 119 ἀόρατος καὶ σπερματικὸς καὶ τεχνικὸς θεῖός ἐστι λόγος. Quaest. in Exod. II § 68 (HARRIS S. 67) ὁ τοῦ ὄντος λόγος, ἡ σπερματικὴ τῶν ὄντων οὐσία. de vita Mosis II § 128 ὁ τῆς φύσεωε λόγος ἀληθὴς καὶ δηλωτικὸς πάντων. de agric. § 51 προστησάμενος τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον καὶ πρωτόγονον υἱόν, ὃς τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ἱερᾶς ταύτης ἀγέλης οἷά τις μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος διαδέξεται, worauf Exod 23, 20 ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελον zitiert wird (ebenso de migr. Abrah. § 174). de post. Caini § 68

des stoischen Logos belegt.[1] Die Auffassung, daß der Logos bei Philo die göttliche Vernunft bedeutet, erhält eine weitere Stütze durch die gleichfalls aus dem Stoizismus stammende[2] Lehre, daß die menschliche Vernunft mit der göttlichen nahe verwandt und deren Abbild sei.[3] Dabei ist zu beachten, daß Philo (wiederum in Übereinstimmung mit den Stoikern) in dem Logos des Menschen den λόγος ἐνδιάθετος und den λόγος προφορικός unterscheidet, diese Unterscheidung aber bei dem göttlichen Logos nicht macht: in der göttlichen Vernunft ist eben eine Trennung des Gedachten und des ausgesprochenen Gedankens nicht möglich, Gottes Gedanke und Gottes Wort sind eins. Diese Einheit ist in dem griechischen Begriffe ausgedrückt; denn λόγος, das ursprünglich „Wort" (= ῥῆμα) oder „Rede" bedeutete, hat in der philosophischen Sprache auch die Bedeutung „Vernunft" und „Gedanke" erhalten.[4] So hat auch der λόγος θεοῦ bei Philo eine dreifache Bedeutung: die göttliche Vernunft, der göttliche Gedanke, das göttliche Wort. Die Übersetzung „göttliches Wort" ist besonders an solchen Stellen geboten, an denen er auf Bibelstellen Bezug nimmt, in welchen das „Wort Gottes" (ῥῆμα θεοῦ)

ὁ προστάτης ἢ ἐπίτροπος ἢ πατὴρ ἢ ὅ τι φίλον καλεῖν τοῦ συγκρίματος ἡμῶν, ὁ ὀρθὸς λόγος. Ebenso vom θεῖος λόγος = ἱερεύς quod deus sit immut. § 134 ὁ γὰρ ἐπίτροπος ἢ πατὴρ ἢ διδάσκαλος ἢ ὅ τι ποτὲ χρὴ καλεῖν τὸν ἱερέα. Hierzu vgl. Mark Aurel 5, 27 ὅσα βούλεται ὁ δαίμων, ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν, ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ· οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος.

[1] Quis rev. div. her. § 13 τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων ἑαυτοῦ λόγῳ. de Cherubim § 30 τὸν μέσον τῶν πραγμάτων ἔνθερμον καὶ πυρώδη λόγον. § 28 ὀξυκινητότατον γὰρ καὶ θερμὸν λόγος καὶ μάλιστα ὁ τοῦ αἰτίου.

[2] Sen. Epist. 120, 14 . . . mens dei, ex quo pars et in hoc pectus mortale defluxit. cf. Mark Aurel 5, 27. Diog. La. VII 143. 156.

[3] Quis rev. div. her. § 230 δύο λόγους, ἕνα μὲν ἀρχέτυπον τὸν ὑπὲρ ἡμᾶς, ἕτερον δὲ μίμημα τὸν καθ' ἡμᾶς ὑπάρχοντα. de opif. mundi § 146 πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται λόγῳ θείῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς. de spec. leg. I § 81 ψυχὴν τὴν ἀθάνατον, ἥν φασι τυπωθῆναι κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ ὄντος· λόγος δ' ἐστὶν εἰκὼν θεοῦ. III § 207 ψυχὴ γὰρ ἀνθρώπου τίμιον, . . . ἐπειδὴ θεοειδὴς ὁ ἀνθρώπινος νοῦς πρὸς ἀρχέτυπον ἰδέαν, τὸν ἀνωτάτω λόγον, τυπωθείς. de exsecr. § 163 θεοῦ τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων ἐξαίρετον παρασχομένου καὶ μεγίστην δωρεάν, τὴν πρὸς τὸν αὑτοῦ λόγον συγγένειαν, ἀφ' οὗ καθάπερ ἀρχετύπου γέγονεν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς. Quaest. in Gen. II § 62 (HARRIS S. 26) θνητὸν γὰρ οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεόν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος· ἔδει γὰρ τὸν λογικὸν ἐν ἀνθρώπου ψυχῇ τύπον ἀπὸ θείου λόγου χαραχθῆναι.

[4] Über die mannigfaltigen Bedeutungen, in welchen λόγος bei Philo gebraucht ist, vgl. die Zusammenstellungen von GROSSMANN, Quaest. Philon. altera de λόγῳ Philonis, Lips. 1829.

vorkommt. Da verbindet er das biblische *ῥῆμα θεοῦ* mit seinem Logos.[1] Dieselbe Verbindung haben wir an einer Stelle, wo Exod 25, 22 *λαλήσω ἄνωθεν τοῦ ἱλαστηρίου ἀνὰ μέσον τῶν Χερουβίμ* erläutert wird.[2] Es wäre aber sehr verfehlt, in diesen Stellen, wo wir also *λόγος* wegen des synonymen Ausdrucks *ῥῆμα* mit „Wort" übersetzen müssen, einen Beweis zu sehen dafür, daß der Philonische Logos überhaupt nichts anderes sei als das biblische Wort Gottes. Diesen wenigen Stellen steht eine Unmasse von Stellen gegenüber, an denen nur die „göttliche Vernunft" oder der „göttliche Gedanke" verstanden werden kann. Der Ausgangspunkt des Philonischen Logos kann nur der spekulative Begriff der griechischen Philosophie gewesen sein, den zuerst Heraklit geprägt[3] und die Stoiker weiter ausgebildet haben. Vom biblischen „Wort Gottes" führt keine Brücke zu der bunt gestalteten Lehre vom Logos bei Philo. Das דבר יהוה der Bibel wird in der Septuaginta bald durch *λόγος κυρίου* bald durch *ῥῆμα κυρίου* übersetzt. Philo nennt seinen Logos niemals *λόγος κυρίου*, denn unter *κύριος* versteht er etwas anderes als das Tetragrammaton. Die Gleichung *λόγος θεοῦ* (oder *λόγος θεῖος*) = דבר יהוה hat ihm also bei seiner Unkenntnis des Hebräischen ganz fern gelegen. Wo Philo wirklich von einem Worte Gottes im biblischen Sinne spricht, also von einer Offenbarung oder Willenskundgebung Gottes, da gebraucht er nicht den spezifischen Ausdruck *λόγος θεοῦ* (oder *λόγος θεῖος*), sondern andere unzweideutige Ausdrücke wie *λόγιον* oder *χρησμός*. Man wird auch bei Philo keine Stelle finden, wo in so charakteristischer

---

[1] Leg. alleg. III § 173 *„οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος"* (Exod 16, 15), *ἡ τροφή, ἣν δέδωκεν ὁ θεὸς τῇ ψυχῇ, προσενέγκασθαι τὸ ἑαυτοῦ ῥῆμα καὶ τὸν ἑαυτοῦ λόγον· οὗτος γὰρ ὁ ἄρτος, ὃν δέδωκεν ἡμῖν φαγεῖν, „τοῦτο τὸ ῥῆμα"* (V. 16). de post. Caini § 102 *τὴν βασιλικὴν γοῦν ταύτην ὁδόν, ἣν ἀληθῆ καὶ γνήσιον ἔφαμεν εἶναι φιλοσοφίαν, ὁ νόμος καλεῖ θεοῦ ῥῆμα καὶ λόγον· γέγραπται γάρ· „οὐκ ἐκκλινεῖς ἀπὸ τοῦ ῥήματος κτλ."* (Deut 28, 14). de fuga et inv. § 137 *ζητήσαντες καὶ τί τὸ τρέφον ἐστὶ τὴν ψυχήν . . . εὗρον μαθόντες ῥῆμα θεοῦ καὶ λόγον θεῖον, ἀφ' οὗ πᾶσαι παιδεῖαι καὶ σοφίαι ῥέουσιν ἀέναοι.* . . . (139) *τίς οὖν ὁ ἄρτος, εἰπέ. „τοῦτο", φησί, „τὸ ῥῆμα ὃ συνέταξε κύριος"* (Exod 16, 16).

[2] Quaest. in Exod II § 68 (HARRIS S. 66): Philo deutet *ἀνὰ μέσον* auf den Logos und nennt ihn (wegen *λαλήσω*) *φωνὴ καὶ λόγος*, und dem entsprechend heißt Gott hier *ὁ λέγων*. Aber gleich darauf spricht er von demselben Logos in den ihm geläufigen Ausdrücken: *ἔπειτα ὁ τοῦ ὄντος λόγος, ἡ σπερματικὴ τῶν ὄντων οὐσία* und beschreibt die Stufenfolge der *δυνάμεις*, die von ihm ausgehen. Ebenso bezeichnet er leg. alleg. III § 175 den Logos, den er eben erst mit dem *ῥῆμα θεοῦ* verbunden hat, als die allgemeinste Idee (*τὸ γενικώτατον τῶν ὄντων*).

[3] Aët. I 28, 1 (Diels Doxogr. 323) *Ἡράκλειτος οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα.*

Weise von der Macht, Größe und Ewigkeit des göttlichen „Wortes“ gesprochen wird, wie es in der Bibel geschieht.[1]

Weiter behauptet SCHWARTZ: „Und dieses ‘Wort Gottes’ ist bei ihm ebenso wie in der Weisheit Salomonis (9, 1) und dem vierten Evangelium dasjenige, das die Welt geschaffen hat“. Die Weisheit Salomos beweist wiederum für Philo nichts. Dort ist natürlich das „Wort“ gemeint, durch das Gott (nicht das) die Welt geschaffen hat, dort liegt die rein jüdische Anschauung klar zu Tage, der ganze Satz klingt wie eine Übersetzung aus dem Hebräischen.[2] Bei Philo ist die von SCHWARTZ angeführte Stelle de sacrif. Abelis et Caini § 8 die einzige, an der er sagt, daß die Welt durch ein „Wort Gottes“ geschaffen sei. Es geschieht im Anschluß an die Bibelworte Deut 34, 5 „Moses starb auf Befehl Gottes“ *διὰ ῥήματος κυρίου*, wie die LXX hier על־פי יהוה übersetzt. Philo fügt nun die Worte hinzu *δι' οὗ καὶ ὁ σύμπας κόσμος ἐδημουργεῖτο*, aber nur aus dem Grunde, weil er damit den philosophischen Satz beweisen will, daß Gott den Weisen der Welt gleichwertig erachtet.[3] Philo überträgt hier also auf das „Wort“ etwas, was er sonst vom Logos aussagt, ähnlich wie er an den vorhin besprochenen Stellen *λόγος* und *ῥῆμα θεοῦ* verbunden hat. Das konnte er, weil im Griechischen *λόγος* und *ῥῆμα* synonyme Ausdrücke sind. Aber allerdings liegt hier ein Widerspruch insofern vor, als *ῥῆμα* nicht das bedeuten kann, was *λόγος* in der philosophischen Sprache bedeutet.[4] Was Philo unter dem Logos als Gottes Werkzeug bei der Weltschöpfung wirklich verstanden hat, sagt er an zahlreichen Stellen klar genug. Vor allem in der grundlegenden Auseinandersetzung über den Weltschöpfungsprozeß de opif. mundi § 15 ff. Hier sieht man so recht deutlich, wie weit Philo sich von der biblisch-jüdischen Anschauung entfernt. Verstand Philo unter dem Logos das „Wort Gottes“ oder sah er in diesem die Wurzel seines Logos,

---

[1] z. B. Jesai 31, 2. 40, 8. 55, 11. Ps 33, 6. 9. 107, 20. 119, 89.

[2] *Θεὲ πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους σου, ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου* = אלהי אבותינו בעל הרחמים ברא הכל בדברך.

[3] *ἵνα μάθῃς, ὅτι τὸν σοφὸν ἰσότιμον κόσμῳ ὁ θεὸς ἡγεῖται τῷ αὐτῷ λόγῳ καὶ τὸ πᾶν ἐργαζόμενος καὶ τὸν τέλειον ἀπὸ τῶν περιγείων ἀνάγων ὡς ἑαυτόν.*

[4] Wie Philo in Wahrheit über das Verhältnis zwischen Logos und *ῥῆμα* dachte, erhellt aus leg. alleg. III 176 „*ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι τῷ ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ*“ (Deut 8, 3), *τουτέστι καὶ διὰ παντὸς τοῦ λόγου τραφήσεται καὶ διὰ μέρους αὐτοῦ· τὸ μὲν γὰρ στόμα σύμβολον τοῦ λόγου, τὸ δὲ ῥῆμα μέρος αὐτοῦ. τρέφεται δὲ τῶν μὲν τελειοτέρων ἡ ψυχὴ ὅλῳ τῷ λόγῳ· ἀγαπήσαιμεν δ' ἂν ἡμεῖς, εἰ καὶ μέρει τραφείημεν αὐτοῦ.* Also der Logos ist das allgemeine (*τὸ γενικόν*), das „Wort“ nur ein einzelner Teil des Logos; das Wort hat also nicht die schaffende Kraft wie der Logos.

so mußte er den Grundsatz von der Schöpfung des Alls durch das Wort Gottes an die Spitze seiner Erörterung stellen. Wie aber entsteht bei ihm die Welt? Nicht durch das Wort Gottes. Philo lehrt nicht eine Schöpfung ex nihilo, sondern eine Weltbildung. Er unterscheidet in Übereinstimmung mit stoisch-pythagoreischer Lehre zwei Weltprinzipien, die wirkende Ursache und die passive Materie.[1] Gott als die wirkende Ursache (ὁ τῶν ὅλων νοῦς nach stoischer Terminologie genannt) schafft die Welt, indem er die leblose und gestaltlose Materie belebt und gestaltet. Die Art und Weise, wie das geschah, schildert Philo dann im Anschluß an Platos Timaeus. Weil eine schöne Nachahmung nicht ohne ein schönes Vorbild entstehen kann und sinnlich wahrnehmbare Dinge nicht tadellos werden, wenn sie nicht einem Urbilde und einer Idee nachgebildet sind, so formte Gott zuerst die gedachte Welt, die Ideenwelt (κόσμος νοητός), um dann vermittels dieses unkörperlichen Vorbildes die körperliche oder sinnlich wahrnehmbare Welt (κόσμος αἰσθητός) herzustellen. Wie der Baumeister den Plan zum Bau einer Stadt oder eines Gebäudes zuerst in seinem Geiste entwirft und nach dem Muster dieses Planes den Bau ausführt, ebenso bildete Gott, da er die Welt zu schaffen gedachte, zuerst im Geiste ihre Formen, setzte aus ihnen die gedachte Welt zusammen und stellte nach diesem Muster die sinnlich wahrnehmbare Welt her. Wie nun der Plan des Baumeisters in seiner Seele eingeprägt ist, so hat auch die Ideenwelt keinen andern Ort als die göttliche Vernunft; denn die göttliche Vernunft (λόγος θεῖος) ist die Stätte der göttlichen „Kräfte" (δυνάμεις), und eine „Kraft" ist auch die weltschaffende, deren Quelle die Güte Gottes ist. Der κόσμος νοητός ist demnach, so schließt Philo diese Auseinandersetzung, nichts anderes als die Vernunft Gottes (ὁ θεοῦ λόγος). Die Ideenwelt, der κόσμος νοητός als das Urbild des κόσμος αἰσθητός, stammt aus Plato. In dem pythagoreisch beeinflußten Stoizismus ist das weltschaffende Prinzip der als mit der Gottheit identisch gedachte Logos, die immanente Weltvernunft.[2] Bei Philo wird entsprechend seinem jüdischen Gottesglauben der stoische Logos zum λόγος θεοῦ. Der Weltbildner ist (wie bei Plato) die Gottheit, die göttliche Vernunft ist das Werkzeug (ὄργανον), mit dem die Welt hervorgebracht

[1] Diog. La. VII 134 δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. Sext. Emp. adv. math. IX 11. DIELS, Doxogr. 289. Seneca Epist. 65, 2.

[2] Diog. La. l. l. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ ἀΐδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. Seneca l. l. . . . causa autem, id est ratio, materiam format.

wurde, das Urbild, nach dem sie gestaltet wurde. Danach kann es keinem Zweifel unterliegen, daß überall, wo der Logos von Philo in Verbindung mit der Weltschöpfung genannt wird, nur die göttliche Vernunft verstanden werden kann. Und diese Auffassung erhält nur eine weitere Bestätigung, wenn einmal an Stelle des Logos der Gedanke Gottes[1] oder die allgemeinste Idee[2] oder die Gesamtheit der „Kräfte"[3] als Mittler der Weltschöpfung genannt wird. Nur bei dieser Auffassung erklärt es sich auch, daß für den Logos bisweilen die Weisheit (*σοφία*) Gottes eintritt.[4] SCHWARTZ meint, man solle sich durch die Verquickung mit den platonischen Ideen nicht irre führen lassen, er findet in der Vermischung und Vertauschung des Logos mit der Weisheit einen Beweis dafür, daß Philo völlig in der jüdischen Spekulation stecken geblieben sei. Die Sache verhält sich gerade umgekehrt. Wir haben gesehen, daß in der Lehre von den Mittelkräften (abgesehen von der äußerlichen Verbindung der Engel mit den *δυνάμεις* durch Vermittelung der *δαίμονες*) wie in dem Logos als Mittler bei der Weltschöpfung nichts Jüdisches enthalten ist. Diese Verbindung mit der platonischen Ideenlehre und mit der *σοφία* beweist gerade, daß Philos Logos nichts mit jüdischer Spekulation zu tun hat. Wenn Philo im Anschluß an die stoische Lehre die Weisheit die Quelle der allgemeinen Tugend (*γενικὴ ἀρετή*) und der

---

[1] De spec. leg. III § 189 *λογισμὸν εἰκότα ἐλάμβανεν, ὅτι ταῦτα οὐκ ἀπαυτοματισθέντα συνέστη φοραῖς ἀλόγοις, ἀλλὰ διανοίᾳ θεοῦ, ὃν πατέρα καὶ ποιητὴν ὀνομάζειν θέμις.* Vgl. auch quod deus sit immut. § 31 *ὁ μὲν γὰρ κόσμος νεώτερος υἱὸς θεοῦ, ἅτε αἰσθητὸς ὤν· τὸν γὰρ πρεσβύτερον — νοητὸς δ' ἐκεῖνος — πρεσβείων ἀξιώσας παρ' ἑαυτῷ καταμένειν διενοήθη.*

[2] De migr. Abrah. § 103 *ἀλλ' ἐκείνη· μὲν ἡ σφραγὶς ἰδέα ἐστὶν ἰδεῶν, καθ' ἣν ὁ θεὸς ἐτύπωσε τὸν κόσμον.*

[3] De confus. ling. § 172 *διὰ τούτων τῶν δυνάμεων ὁ ἀσώματος καὶ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, τὸ τοῦ φαινομένου τοῦδε ἀρχέτυπον, ἰδέαις ἀοράτοις συσταθείς.*

[4] So als *ὄργανον* der Weltbildung quis rer. div. heres § 199 *ὁ θείᾳ σοφίᾳ δημιουργηθεὶς κόσμος.* de fuga et inv. § 109 *σοφίας, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν.* Bei dieser Personifizierung wird die *σοφία* zur Mutter der Welt neben Gott als Vater: quod det. pot. insid. sol. § 54. de ebr. § 30. de fuga et inv. § 109. Wie der göttliche Logos das Urbild der menschlichen Vernunft ist, so die göttliche *σοφία* das Urbild der menschlichen Weisheit: leg. alleg. I § 43 *ταύτης ὡς ἂν ἀρχετύπου μίμημα τὴν ἐπίγειον σοφίαν.* Wie der Logos *υἱὸς θεοῦ* genannt wird, so die Weisheit *θυγάτηρ θεοῦ*: de fuga et inv. § 50. Das Urlicht, das *φῶς νοητόν*, ist de somn. I § 75 der Logos, de migr. Abrah. § 40 die *σοφία*. Ebenso wie von der *πολυωνυμία* des Logos (s. ob. S. 317) spricht er von der *πολυωνυμία* der göttlichen Weisheit: leg. alleg. I § 43 *τὴν μετάρσιον καὶ οὐράνιον σοφίαν πολλοῖς ὀνόμασι πολυώνυμον οὖσαν δεδήλωκε· καὶ γὰρ ἀρχὴν καὶ εἰκόνα καὶ ὅρασιν θεοῦ κέκληκε.* Vgl. de confus. ling. § 146 (ob. S. 320[4]).

vier Kardinaltugenden nennt und dann die *σοφία* dem Logos gleichsetzt[1], so sieht man wirklich nicht, was hier das biblische „Wort Gottes“ soll. Ebensowenig kann von diesem die Rede sein, wenn einmal das Manna auf den Logos und ein anderes Mal auf die göttliche Weisheit gedeutet wird.[2] SCHWARTZ behauptet: „Dem Juden ergibt sich von selbst aus der Kombination von Gen 1 und Prov 8 die Identität des Wortes, das das Licht ins Dasein rief, und der Weisheit, die vor allen Kreaturen bei Gott war . . ., und dies vorweltliche Dasein der Weisheit dürfte die Spekulation des *κόσμος νοητός* erzeugt haben: die platonischen Ideen sind nur Etikette“. Für den Juden, der jüdisch denkt, bedarf es gar nicht erst dieser Kombination, die Identität des göttlichen Wortes und der göttlichen Weisheit folgt unmittelbar aus der biblischen Vorstellung von dem Wesen des einig-einzigen Gottes. So spricht der in jüdischem Gedankenkreise sich bewegende Verfasser der Weisheit Salomos in einem Parallelismus von dem Wort und der Weisheit Gottes.[3] In der Sap. Salom. ist die Weisheit, obwohl bei ihrer poetischen Schilderung auch stoische Termini mit verwendet werden (7, 24), nur die

---

[1] Leg. alleg. I § 64 *λαμβάνει μὲν οὖν τὰς ἀρχὰς ἡ γενικὴ ἀρετὴ ἀπὸ τῆς Ἐδέμ, τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας, . . . αἱ δὲ ἐν εἴδει τέτταρες ἀπὸ τῆς γενικῆς . . . αὕτη (ἡ γενικὴ ἀρετὴ) ἐκπορεύεται ἐκ τῆς Ἐδέμ, τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας· ἡ δέ ἐστιν ὁ θεοῦ λόγος· κατὰ γὰρ τοῦτον πεποίηται ἡ γενική ἀρετή.* de post. Caini § 127 *οὕτως μέντοι καὶ ὁ θεοῦ λόγος ποτίζει τὰς ἀρετάς· ἀρχὴ γὰρ καὶ πηγὴ καλῶν πράξεων οὗτος* (cf. leg. alleg. III § 150)· *δηλοῖ δ' ὁ νομοθέτης φάσκων· „ποταμὸς δ' ἐκπορεύεται ἐξ Ἐδέμ . . .“* de somn. II § 242 *καλεῖ δὲ τὴν μὲν τοῦ ὄντος σοφίαν Ἐδέμ . . . κάτεισι δὲ ὥσπερ ἀπὸ πηγῆς τῆς σοφίας ποταμοῦ τρόπον ὁ θεῖος λόγος . . . ὁ δὲ ἱερὸς οὗτος λόγος „ἀφορίζεται εἰς τέσσαρας ἀρχάς“, λέγω δὲ εἰς τὰς τέσσαρας ἀρετὰς σχίζεται.* Weiterhin wird dann der *θεῖος λόγος* in stoischer Manier als die alles durchdringende Kraft geschildert: (§ 245) . . . *πλήρη τοῦ σοφίας νάματος τὸν θεῖον λόγον διασυνίστησι, μηδὲν ἔρημον καὶ κενὸν ἑαυτοῦ μέρος ἔχοντα, (μᾶλλον) δὲ . . . ὅλον δι' ὅλων ἀναχεόμενον καὶ αἰρόμενον εἰς ὕψος διὰ τὴν συνεχῆ καὶ ἐπάλληλον τῆς ἀενάου πηγῆς ἐκείνης φοράν.*

[2] Leg. alleg. III § 175 *διατρέφει γὰρ ἡμᾶς τῷ γενικωτάτῳ αὐτοῦ λόγῳ· τὸ γὰρ μάννα ἑρμηνεύεται „τί“, τοῦτό ἐστι τὸ γενικώτατον τῶν ὄντων· καὶ ὁ λόγος δὲ τοῦ θεοῦ . . . γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε.* leg. alleg. II § 86 *ἡ γὰρ ἀκρότομος πέτρα* (Deut 8, 15) *ἡ σοφία τοῦ θεοῦ ἐστιν, ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων κτλ.* (die Weisheit also wie sonst der Logos die oberste der *δυνάμεις*). Vgl. auch quod det. pot. insid. sol. § 115 ff.

[3] Sap. Sal. 9, 1. 2 *ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου* (בדברך), *καὶ τῇ σοφίᾳ σου* (בחכמתך) *κατεσκεύασας ἄνθρωπον.* Im rabbinischen Midrasch wird an die Stelle des „Wortes“ oder der „Weisheit“ die Tora gesetzt und in Anlehnung an Prov 8, 22 gelehrt, daß Gott im Hinblick auf die Tora die Welt geschaffen habe (Beresch. R. c. 1 Anfang), oder daß die Welt auf der Tora gegründet sei (Tanchuma zu 1 Mos 1, 1).

Personifikation einer Eigenschaft Gottes, nicht ein Mittelwesen im Philonischen Sinne.[1] Für Philo dagegen, der griechisch denkt, ergibt sich die Identität des λόγος θεοῦ und der σοφία θεοῦ daraus, daß er unter dem Logos die „göttliche Vernunft" versteht. Wenn SCHWARTZ auf de ebr. § 30f. hinweist, wo Prov 8, 22 direkt zitiert wird, so findet sich dort nichts von einer Identifizierung der Weisheit mit dem Wort Gottes, sondern nur die Allegorie von der Weisheit, mit der als μήτηρ Gott als πατήρ die sichtbare Welt geschaffen habe. Hiernach muß die σοφία älter sein als der κόσμος, ebenso wie sonst der Logos der πρεσβύτερος υἱὸς θεοῦ und der κόσμος αἰσθητός der νεώτερος υἱὸς θεοῦ genannt wird. Zur Bestätigung zitiert nun Philo Prov 8, 22 ὁ θεὸς ἐκτήσατό[2] με πρωτίστην τῶν ἑαυτοῦ ἔργων. Daß aber dieses vorweltliche Dasein der Weisheit die Spekulation des κόσμος νοητός erzeugt haben soll, ist eine haltlose Vermutung, die das, was bei Philo selbst steht, völlig ignoriert und ihm widerspricht. In Philos Darstellung des Schöpfungswerkes kommt weder die Weisheit noch ein Hinweis auf Prov 8, 22 vor. Die platonischen Ideen sind bei Philo nicht Etikette: nur durch Plato ist Philo zu seiner Lehre vom κόσμος νοητός gelangt. Und die Identifizierung des κόσμος νοητός mit dem Logos, der göttlichen Vernunft, erklärt sich nur aus der stoischen Lehre von der immanenten Weltvernunft, dem λόγος φύσεως, der die Welt gebildet hat. Man kann hiernach wohl begreifen, wie Philo dazu kam, die göttliche Vernunft die intelligible Welt (κόσμος νοητός), das Urbild (ἀρχέτυπον) aller Dinge, die höchste Idee (ἰδέα τῶν ἰδεῶν), die oberste der göttlichen Kräfte (δυνάμεις) usw. zu nennen, nicht aber, wie das biblische „Wort" Gottes solche Theorien zeitigen konnte. Nicht „für den, der die Philonischen Begriffe auf Plato oder die Stoa oder alle beide zurückführen will, bleibt diese Identifikation ein unentwirrbares Rätsel", sondern weit mehr für den, der das biblische „Wort" Gottes hineinbringen will.

---

[1] Es war ein verhängnisvoller Irrtum, daß GFRÖRER und DÄHNE den Weisheitsbegriff des Jesus Sirach und der Sap. Sal. mit dem Philonischen Logos identifizierten und daher die „alexandrinische" Philosophie in nuce schon in diesen Büchern finden wollten. SCHWARTZ nähert sich dieser Auffassung in bedenklicher Weise. Wenn übrigens WELLHAUSEN (Evang. Joh. S. 123 [1]) behauptet, daß Philos Logosbegriff genau mit dem der Chokma übereinstimme, so wiederholt er offenbar nur die Ansicht von SCHWARTZ.

[2] Beachtung verdient die Übersetzung ἐκτήσατο (= קנני), die auch Aquila, Symmachus und Theodotion boten (ebenso Vulg. *possedit*), während die LXX ἔκτισεν hat. Auch die Worte πρωτίστην τῶν ἑαυτοῦ ἔργων weichen von der LXX ab.

Die Vereinigung von Wort und Weisheit, meint SCHWARTZ weiter, setzt sich in der Philonischen Ethik fort. Auch hier soll überall nicht die stoische Philosophie, sondern der jüdische Offenbarungsglaube oder die jüdische Spekulation vom „Worte" Gottes zu Grunde liegen.[1] Ich verzichte darauf, schon mit Rücksicht auf den verfügbaren Raum, seine weiteren Ausführungen im einzelnen zu beleuchten; es müßte immer von neuem bereits Gesagtes wiederholt werden, denn es sind zum Teil dieselben Stellen, die er immer wieder in seiner Weise interpretiert, während jeder unbefangene Leser darin nur griechische Philosophie sehen kann, die in die Bibel hineingedeutet und mit biblischen Anschauungen verquickt wird. Die so häufige Verbindung und Vertauschung des *λόγος θεοῦ* mit dem stoischen *ὀρθὸς λόγος τῆς φύσεως* läßt es schlechterdings nicht zu, den Logos als das „Wort" Gottes zu erklären und die Verwendung des *ὀρθός λόγος* als etwas Unwesentliches anzusehen. Schließlich macht SCHWARTZ doch das Zugeständnis: „Gewiß ist ein Unterschied zwischen dem דבר יהוה des AT. und dem *λόγος θεῖος* des Rabbiners, und es soll gar nicht geleugnet werden, daß die philosophische Bildung des Exegeten diesen Unterschied erweitert und vertieft hat". Es besteht aber nicht nur ein Unterschied: Philos Logos hat vielmehr von vornherein nichts mit dem דבר יהוה gemein, seine wesentlichen Elemente haben ihren Ursprung in der griechischen Philosophie. Philo besaß, wie alle seine Schriften zeigen, eine ausgedehnte Kenntnis der griechischen Philosophie, insbesondere der platonischen und stoischen. Die philosophischen Anschauungen, die er daraus gewann, hat er dann versucht auf dem Wege der Allegorie aus der Bibel herauszudeuten und so die jüdischen Glaubensvorstellungen mit den griechischen Weisheitslehren auszugleichen. Die philosophische Theorie ist das maßgebende Moment in seiner Bibelexegese, ihr gegenüber sind die Spuren eines Einflusses jüdischer Spekulation sehr gering. Philo ist kein Rabbiner, sondern Philosoph, und die Philosophie ist bei ihm nicht bloß Tünche. Ich kann hier nur wiederholen, was ich an anderer Stelle[2] gesagt habe: „Philo bezweckt die Versöhnung des jüdischen Glaubens und der griechischen Spekulation. Aber die Spekulation ist für ihn der wirkliche Ausgangs-

[1] Selbst ein im Griechischen so geläufiger Ausdruck wie *ὁ ἱερὸς λόγος*, den Philo neben anderen Ausdrücken (*αἱ ἱεραὶ γραφαί* u. ä.) für die Bibel gebraucht, muß als Beweis herhalten.

[2] Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung I, S. 21.

punkt, die Bibel nur der formelle; die philosophische Theorie überwuchert die biblische Grundlage, sie drängt die jüdische Anschauung zu sehr in den Hintergrund".[1]

Veranlaßt wurde SCHWARTZ zu den Ausführungen über Philo und dessen vermeintliche Abhängigkeit von jüdischer Spekulation durch seine Untersuchungen über den Prolog des Johannesevangeliums; sie sollen seine Auffassung stützen, daß der Logos des vierten Evangeliums nicht aus der griechischen Metaphysik hergeleitet werden dürfe, sondern im Kern und Wesen jüdisch sei. Es liegt mir fern, über die Bedeutung des Johanneischen Logos mich in eine Diskussion einzulassen.[2] Aber ein Satz, den SCHWARTZ dem Exkurs über Philo vorausschickt, darf nicht unwidersprochen bleiben. Er meint (S. 537), daß kein griechischer Philosoph auf den Gedanken verfallen konnte, daß das Denken Fleisch wurde, und behauptet dagegen von den Juden: „dem Juden, der gewohnt war das 'Wort des Herrn' als eine lebendige Realität zu empfinden, dem das Gesetz und die Propheten als Reden Jahves galten, lag der Glaube an eine leibliche Erscheinung dieser Kraft Gottes durchaus nicht fern". Darin liegt eine Verkennung des Judentums und jüdischer Anschauung, wie sie krasser nicht gedacht werden kann. Zwischen der Empfindung einer lebendigen Realität und dem Glauben an eine leibliche Erscheinung liegt eine unermeßliche Kluft. Gott selbst wurde im Judentum als lebendige Realität empfunden. Aber schon das zu allen Zeiten festgehaltene Verbot bildlicher Darstellung zeigt,

---

[1] Eine ganz ähnliche Charakteristik Philos las ich kürzlich bei J. KÖBERLE, Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel (München 1905) S. 539: „. . . Philo stand mit seinem System, das der Geschichte der griechischen Philosophie, nicht aber der der jüdischen Frömmigkeit angehört [das trifft nicht ganz zu], allein. Bei ihm ist die Philosophie nicht nur äußerer Anstrich, sondern das griechische Denken und die griechische Weltanschauung greift entscheidend und umgestaltend in sein ganzes Denken und Fühlen ein. Oft ist es außerordentlich schwierig, hinter dem gespreizten philosophischen Gebahren den Ausdruck der wirklich vorhandenen Frömmigkeit zu vernehmen."

[2] Nur HARNACKs Worte seien hier angeführt (Ztschr. f. Theol. u. Kirche 2 [1892], 213): „. . . Daß die fünf ersten Verse des Prologs sich weder aus dem A. T. noch aus der Literatur des späteren palästinensischen Judentums erklären lassen, ist in neuerer Zeit von mehreren ausgezeichneten Gelehrten aufs gründlichste gezeigt worden. Der Logos, der hier eingeführt wird, ist der Logos des alexandrinischen Judentums, der Logos Philos."

daß der Gedanke an eine leibliche Erscheinung nicht aufkommen konnte. Nie durfte ein Jude, wie er sich auch Gott dachte, von der Vorstellung des Übersinnlichen sich entfernen. Und ebenso verhält es sich mit den Vorstellungen von den Eigenschaften Gottes. Auch Philo ist weit davon entfernt an eine leibliche Erscheinung zu denken, wenn er den Logos υἱὸς θεοῦ nennt; es ist bei ihm nichts als metaphorische Bezeichnung. Aus dem Judentum läßt sich der christliche Glaube an den in Menschengestalt auf Erden erschienenen Sohn Gottes in keiner Weise erklären. Dieser Glaube war es, der das Christentum vom Judentum schied und eine unüberbrückbare Kluft zwischen beiden schuf. Auch jüdische Hellenisten, wie der Jude Tryphon im Dialog des Justinus Martyr, empfanden die Vorstellung von dem Gottmenschen und dem Fleisch gewordenen Logos als Frevel und Gotteslästerung. Wie schwer es den Juden wurde, sich zu dieser Lehre zu bekennen, zeigt auch der lange Kampf zwischen Judenchristen und Heidenchristen. Die Vergöttlichung Jesu und die Lehre von der Fleischwerdung des Logos sind nicht auf dem Boden des Judentums erwachsen, sie haben ihren Ursprung in Vorstellungen des griechisch-römischen Heidentums.

Aramäische Lurchnamen[1].

Von Immanuel Löw-Szeged.

2. Wurmzüngler (Chamäleon).

1. ܙܩܝܬܐ, aber BA bei PSm 956 ܙ, (LA auch ܙܩܝܬܐ) ist trotz Pflanzennamen 128 nicht das Tier, sondern die Pflanze χαμαιλέων[2] und zwar ܐܘܟܡܬܐ μέλας, ܚܘܪܬܐ λευκός. DBB 859. 1837.

ܐܩܘܦܛܝܬܐ ܙܩܝܬܐ Gal XII 154 = ZDMG 39, 302, 5; ܐܩܘܦܛܝܬܐ BA bei PSm und bei Cardahi.

Honein hat dafür Diosc I 352f. = DBB 859. 860: ܩܦܢܪܐ, während Sergius ܙܩܝܬܐ für χαμαιπίτυς setzt.

Irrige Identifikationen für ܙܩܝܬܐ:

1) DBB 595 = ܡܘܪܚܒܐ ܐܘܟܡܐ = خربق اسود (bei Audo sv irrig خرشف). Cardahi: ܙܩܝܬܐ الخربق وهو نبات وَرَقهُ كورق لسان الحمل وهو نوعان ابيض مُقيّء واسود مسهل Diosc. I 657: Blätter wie ἀρνόγλωσσον.

2) Cardahi: ܙܩܝܬܐ ܐܩܘܦܛܝܬܐ المازريون وهو شجر ورقهُ كورق الزيتون وزهره الى البياض عن ابن عالّى BA bei PSm nur مازريون.

3) = ܐܕܪܒܘܝܗ اذربويه Duval BB index 212.

2. זקיתא Snh 108b LA זקותא, דוקתא, רקיתא. Die Tradition läßt uns im Stich: weder Raši noch Aruch geben eine Erklärung. Es ist immer sehr mißlich, einen Tier- oder Pflanzennamen auf Grund einer Etymologie zu bestimmen. Ich muß mich gegen den Versuch

---

[1] Das erste Kapitel der Lurchnamen (Eidechsen) erschien in der Goldziher-Festschrift 126—147, das dritte (Schlangennamen) in der Harkavy-Festschrift 37—61, das sechste (Frosch und Kröte) in der Vogüé-Festschrift 391 bis 406. Meine Fischnamen erschienen in der Nöldeke-Festschrift 549—570.

[2] خملاون Dozy nur die Pflanze: chardonette. اداد Dozy aus Ibn Baiṭ; aus Léon: *addad*, berberisch. Chamaeleon, die Pflanze, Meyer, Gesch. d. Bot. II 35 aus Largus, II 393 aus Isidorus.

MUSSAFIAS, der das Wort mit זיקא (*sīkā*) Sturmwind (ܙܝܩܐ mand. Gr. 102) kombiniert und auf das angeblich nur von Luft lebende Chamäleon deutet, durchaus ablehnend verhalten, obwohl sich ihm viele angeschlossen haben. (Migdal ʿōz v. JAK. HERSCHEL EMDEN II 73a LEWYSOHN[1] p. 224, SCHÖNHAK nr. 160, LEVY I 551a, Jew. Enc. sv. lizard.). Ebensogut könnte man זיקא ܙܩܐ (*zekkā*) Schlauch, oder mit JASTROW, √זקק „the transparent one" kombinieren. Wo Kontext, Tradition und Sprachvergleichung versagen, bleibt nur ein non liquet übrig. Müßige etymologische Kombinationen sind schädlicher Ballast.

Daß das Chamäleon von der Luft lebt, glaubte das Altertum. OKEN VI 643, LENZ 430ff., BOCH. I 1080ff., RDK sv. לילית: קמליאון ein Vogel, der von Luft lebt: (ABRAMOWITSCH III 267). Darauf gründete BOCH. seine vielfach nachgeschriebene Erklärung des Wortes תנשמת von √נשם. So noch Jew. Enc. und MEYER Conv. Lex. und noch neuestens: Guide to the exhibition of animals .... mentioned in the Bible, London, British-Museum, 1911, 17, unter Chamäleon; GES.[15] und KÖNIG sv. In dem wunderlichen Buche Barsilai von AHRON MARCUS (Berlin 1905, p. LVII heißt es: „Der Vogel תנשמת von נשמה . . . zwischen Haut und Körper wie mit einer Lufthülle umgeben, תנשמת wäre demnach gleichbedeutend mit Luftballon". P. LXI: „Phusalos, eine Krötenart, wohl identisch mit תנשמת, die sich aufbläst".

3. חבינא BOCH I 1058 falsche Konjektur nach حبين für חכינא, von FISCHER zu BXT 366 nachgeschrieben.

4. ܫܘܼܠܡܬܐ [so ed Urmia. NÖLDEKE] BA 3721 (u. BHebr) (MACLEAN 94 khŭlmātā, nicht ns., a sand-lizard, chamaeleon) ܚܘܠܡܬܐ des Gleichklangs halber? Lev 11, 30 für חומט gesetzt. BA [PSm 1753, الحربا: LA] الوزغ وهو سامّ ابرص او العظاية. DBB 726 = χαμαιλέων, länger als ܙܘܪܢܝܬܐ, der Schlange ähnlich[2], (ܟܚܘܝܬܐ), Rücken glatt mit schwarzen und roten Streifen. BHebr Schol in Lev. ed KERBER Lpz. 1895 p. 19: ܚܘܠܡܬܐ ܐܝܟ ܚܘܝܐ ܗܘ ܘܡܣܡܡ. Bar Kēfā falsch: ܚܘܠܡܘܬܐ. AUDO: ܚܘܠܡܬܐ ܢܚܫ ܕܝܒܫܐ ܠܙܘܪܢܝܬܐ ܘܡܣܡܡܐ ܚܣܝܢܐ ܒܬܚܘܒܬܐ حرذون ورل سامّ ابرص. Derselbe 320: ܚܘܠܡܬܐ ܘܡܣܡܡܐ ܚܣܝܢܐ ܠܚܘܝܐ = ܒܘܨܬܐ. —

[1] Das von LEWYSOHN aus Sohar II 80a angeführte זקיטא ist kein Tiername, außerdem ist der Sohar bekanntlich kein testis linguae.

[2] [NÖLDEKE: Diese Definition führt auf eine Blindschleiche,] aber die anderen Merkmale und die arabischen Übersetzungen schließen die Blindschleiche, die dem Altertume übrigens nicht für schlangenähnlich, sondern für eine Schlange galt, aus.

ܚܘܒܝܬܐ = ܚܘܒܐ ܢܡܠܐ ܐܘ ܙܪܩܘܪܬܐ ܕܪܡܝܐ ܠܚܘܡܐ. Derselbe hat zu ܩܡܠܐܘܢ = حرذون und zu ܩܡܠܝܘܢ = ܣܡܠܩܛܐ. Card. ܣܡܠܩܛܐ = سامّ ابرص, zu den größten وزغ Arten gehörig. [Ob die späteren Syrer das Wort anderswoher als aus Lev 11, 30 kannten? NÖLDEKE.]

Χαμαιλέων, übersetzt: ܐܪܝܐ ܕܐܪܥܐ[1] Jak Edess. und Bar Kēfa PSm 1284. BHebr das. DBB 726. ܟܡܐܠܐܘܢܛܣ Hex Zeph 2, 14 zu קאת. PSm 1753f. Ibn Bṭ I 345 خامالاون. الحرباء חאמאלאון STEINSCHN. Übers. 153, 3. BOCH I 1082. LXX und Vulg. für כח. — DBB 860 ܟܡܐܠܐܘܢ حيوان له مرارة. PSm 1754 = DBB 903: ܟܡܐܠܐܘܢܛܣ ܦܘܠܘܦܘܣ ܚܝܘܬܐ ܐܝܟ ܕܢܘܢܐ ܕܡܫܬܚܠܦܐ ܠܟܠ ܓܘܢܐ ܗܦܟܐ ܡܢ ܚܙܘܬܐ. Dann verweist BB auf DBB 1512 πολύπους, wo unter diesem Fischnamen der Physiologus (AHRENS p. 72 deutsch, p. 54 syr., LAND IV 92) erzählt, dieser Fisch nehme die Farbe seiner Unterlage an, wie das Chamäleon. Vom verfolgten Polypus berichtet dies Plin 9, 46, Aelian Var. hist. I, 1 und Gronov. z. St. KOHLER, Das Tierleben im Sprichwort (1881) 150 aus Theognis. (Fischnamen Nr. 88.)

Jak. Edess. Hexaëmeron, Leyden (cod. Or. Syr. Nr. 101 H.) 61 v nachdem er ܚܙܝܐ ܕܚܡܪܐ (Eidechsennamen Nr. 16) behandelt hat: ܡܛܠ ܚܙܝܐ[2] ܕܝܢ ܠܗܘ ܐܚܪܢܐ. ܕܐܝܬ ܗܘܐ ܡܬܚܙܝܐ ܐܝܟ ܠܗܘܢ. ܘܡܢ ܠܐܪ̈ܥܬܐ ܡܬܕܡܝܐ[3] ܘܡܬܩܢܐ ܐܠܗܝܢ. ܚܟܡܝܢ ܠܗܘܢ ܟܠܐ ܐܝܟ ܚܡܪܐ. ܡܢ ܗܠܝܢ ܩܛܝܥܬܐ ܘܡܬܢܒܝܐ. ܘܐܠܦܝܢ ܠܗܘܢ ܐܪ̈ܥܐ ܡܫܪ̈ܝܬܐ ܕܪܕܝܢ [marg.: ܒܗ ܡܪ̈ܕܝܗܘܢ[4]] ܒܗܘܢ ܠܟܠ ܦܢܝܬܐ. ܘܟܠܗ ܗܘܐ ܡܫܬܚܠܦ ܘܡܬܚܫܚܝܢ ܠܗܐ ܚܙܘܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܠܐ ܢܗܘܘܢ ܦܪܝܫܝܢ[5] ܠܚܝ̈ܘܬܐ ܚܕ ܡܢ ܚܕ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܕܡܫܬܚܠܦ ܙܘܥܝܢ ܡܠܝܢ ܡܢ ܐܪ̈ܥܐ ܐܘ ܣܘܡܩܐ ܐܚܪܢܐ. ܘܡܢ ܗܠܝܢ ܠܟܠܗܘܢ ܦܐܝܫܐ ܒܟܠܕܟܠ ܕܒܟܠ ܕܘܟ ܡܢܗܘܢ. ܘܡܬܦܪܐ ܠܡܚܡܪ ܠܟܠܝܗܘܢ. ܦܠܛܝܢ ܡܢ ܐܪ̈ܥܐ ܡܫܪ̈ܝܬܐ ܕܟܠܝܗܘܢ. ܘܡܬܚܠܦܘܢ ܒܟܠܐ ܕܚܕܝܘܗܝ. ܘܡܢܐ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܦܘܪܫܐ ܡܢ ܒܟܠܕܟܠ. ܡܬܚܙܝܢ ܡܢ ܟܠܐ ܠܟܠܗܐ ܟܠܗܐ × ܚܝܘܬܐ[3] ܦ ܗܘܐ ܡܬܚܙܝܐ ܡܬܐܡܪܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܠܗܘܢ ܡܢ ܚܝܐ ∴ ܠܚܡܠܝܛܐ ܕܝܢ [marg. ܠܗ] ܐܘܚܕ ܡܠܐ [marg. ܡܠܒܫ] ܗܘ ܕܡܬܬܠܒܫ ܚܕܐ ܡܢ ܦܩܝܪܐ ܦܠܡܠܝܛܘܢ ܐܘܚܕ ܐܪܥܐ ܕܚܙܐ ܠܗ ܒܪܚܡܐ ܕܐܪܥܝܬܗ ܕܗܘܝܐ ܐܦܪ. ܐܝܟܢܐ ܠܗ ܟܠܠܐ ܗܦ ܕܟܢܫܐ ܠܗ ܛܥܡܐ ܘܦܘܪܫܐ ܡܢ ܦܠܝܬܗ. ܐܠܐ ܟܘ ܟܡܐ ܕܨܘܒܥܗ. ܐܡܬܚܙܐ ܐܡܬܝܐ. ܐܝܟܢ ܠܗ ܨܒܥܐ ܡܢ ܟܡܐ ܟܠܗܘܢ. ܕܝܠܗ ܨܒܥܐ ܢܣܒ ܕܗܘܝܐ ܟܠ ܨܒܥܘܗܝ. ܡܛܠ ܡܢ ܨܒܥܐ ܕܐܚܪܢܐ ܟܠܗܘܢ. ܡܛܠܗܕܐ ܨܒܥܐ ܕܟܠܗ ܕܡܪܝܐ ܙܐܝܬܘܗܝ. ܡܢ ܟܠ ܦܐ ܟܠ ܦܪܨܘܦܐ. ܠ ܥܩܒܐ ܡܢܗ ܢܗܘܘܢ. ܐܘ ܡܬܩܠܐ. ܐܘ ܒܥܩܒܐ ܐܘ ܛܝܪܐ ܘܐܠܦܐ. ܗܢܐ ܡܬܝܕܥܐ ܨܒܥܐ ܕܗܘܐ ܐܢܫܐ ܕܦܪܚܐ

[1] ארי הארץ DURĀN, Māgēn Abōt 63b. اسد الارض VULL I 647 (Die Pflanze مازريون DOZY). גאמיליאו SAL. IBN MELECH Jes 34, 14 mit dem Salamander verwechselt.

[2] Lies: ܚܙܝܐ. Ich gebe diese Stelle als Ergänzung zu meinen Eidechsennamen Nr. 12.

[3] ܡܬܕܡܝܐ NÖLDEKE.

[4] ? ? NÖLDEKE.

[5] ܦܪܝܫܝܢ NÖLDEKE.

ܠܥܠܡ. ܟܕ ܡܬܚܦܛܐ ܒܗ ܐܝܟ ܗܘܐ ܫܡܫܐ. ܗܘܐ ܕܝܢ ܠܗ ܡܣܬܪܩܐ ܡܢ ܡܬܬܢܝܢܘܬܗ. ܘܟܕ ܗܘܐ ܐܝܟ ܠܗ ܚܝܠܐ ܕܢܦܠ ܫܡܫܐ ܢܦܠ. ܡܬܗܦܟ ܡܢ ܫܡܫܐ ܢܘܪܐ. ܗܘ ܕܐܬܠܗ ܡܣܬܪܩܐ ܕܡܣܬܪܩܢܘܬܐ ܘܕܡܘܬܐ. ܡܬܗܦܟ ܕܛܘܦܣܐ ܐܠܗܐ ܘܡܬܩܪܝܢܘܬܐ ܕܚܒܠܐ ܗܘ ܕܠܗܘܢ ܡܟܪܐ ܘܡܣܬܟܠܐ ܦܪܓܠܐ ܕܢܘܪܐ. ܡܬܗܦܟ ܡܢ ܗܘ ܕܠܗܘܢ ܡܣܬܟܠܐ ܘܐܪܐ ܗܘ ܕܠܗܘܢ ܛܒܠܐ ܀

حربَاءٌ Lane: das männliche Chamäleon = اُم حُبَيْنٍ, größer als عَظَاءَةٌ. Es dreht sich nach der Sonne und nimmt von ihrer Hitze verschiedene Farben an[1]. [Öfters bei den alten Dichtern: sitzt unbeweglich bei der größten Sonnenglut. Nöldeke.] Damīrī I 209, 210, 261. Dozy pl. حِرْباوات und auch حِرْبايَة caméléon, wie das Tier heute noch in Palästina heißt. Weiber und Kinder im Karmel benutzen den Farbenwechsel des Chamäleons, um ihr Glück zu erproben. Vulgär heißt es in Syrien auch birbachti und wird mit dem Reimspruche birbachti schūf li bachti (sieh mir mein Glück) angeredet. ZDPV 30, 141. Qazwīnī II 301 حرباء, größer als عظاية, pers. آفتاب پرست, dreht sich nach der Sonne. ZDMG 40, 240. ḥirba = Chamäleon Jacob, Beduinenleben[2] 24. Abulwalid[2] zu חומט. Forsk p. IX literarisch حربا, vulgär fochacha, makrif. Vull. I 614 wird حربا für syrisch erklärt = I 43 pers. آفتاب پرستك. II 1447 هَرِبَكَه. I 379 پنيرك. I 67 zu ابوقلمون s. بوقلمون „Farben wechselnd“. I 236 بِزْمَزَه. I 647 خامالا eine Art اسد الارض.

Seetzen IV 509 Fleischer aus dem türk. Kamus, الحُبَيْنَة = أُمُّ حُبَيْنٍ [Boch. I 1058 f.] türk. kertenkele der gewöhnlichen Eidechse türk. كلر keler ähnlich, aber dick und großbäuchiger, daher „حبين“. ḥirbā Männchen des umm-ḥubein (Mutter des kleinen dickbäuchigen). Nach Anderen ein dem Kertenkele ähnliches Tier, welches sich mit dem Kopf immer nach der Sonne wendet, türk. قيا كلرى „Felseneidechse“, pers. آفتاب پرستك „die Sonnenanbeterin“. In dem Maße, als die Einwirkung der Wärme stärker wird, spielt es verschiedene Farben“. El-hhebéne Seetzen III 442 nach Fleischer Chamäleon oder diesem sehr nahverwandte Eidechsenart. Lane: اُمّ حُبَيْنٍ = حُبَيْنَةٌ, اُم الحُبَيْن, of the form of the حِرْبَآء, das heißt Chamäleon, broad in the breast and large in the belly, or it is the female of the حربآء.

كبع (vgl. כוח ? ?) Dozy II 437, dem حرباء ähnliches Tier.

---

[1] Über den Farbenwechsel des Chamaeleons: Lindau 51 a Sefer habĕrith 73 a Brehm 170; beim Hardaun 61, beim Colotes 170. Oken VI 643 f.

[2] = ברבו zu חומט RDK (LA ברכו) . Michlal Jōfī zu Lev 11.

ام البُوَيَة, بوية caméléon, DOZY.

ابو قلمون ZDMG 40, 240 = GRÜNBAUM g. Aufsätze 343 von قَلْمُون lat. cumulus, le capuchon du burnous (DOZY), also von der Kopfform.

ابو زِنْدِيق und als Sonnenanbeter مجوسى GRÜNBAUM a. O. BOCH I 1082. Damīrī I 209 hat zu حرباء: ابو الشقيق, ابو الزنديق, ابو جخادب, جمل اليهود, ابو قادم.

Wir essen alles was kriecht und läuft, außer dem Chamäleon, sagte ein alter Beduine zu einem Medinenser. JACOB, Altarab. Parallelen 9. Beduinenleben[2] 247.

5. חומטא Onk. für חומט ist nicht etwa aus ܚܡܠܝܘܢ entstellt, sondern wie an derselben Stelle כחא, הלטתא und צבא (Eidechsennamen 14. 19. 34.) Hebraismus. Für das biblische חומט kann man nach ܚܡܠܝܘܢ, sowie nach SAADJA und ABULWALĪD حرباء Chamäleon gelten lassen.

Eine Schlangenart GES.[15] (assyr. ḥulmittu nach DELITZSCH Tiern. 87 WB 277) oder Eidechse nach kopt. ḥantūs ist es gewiß nicht. Auch Sandeidechse, scincus ist unbegründet (Verhandl. d. k. k. zool.-bot. Ges. Wien 1885 abgedruckt RAHMER Litbl. 1887 p. 73). SCHWARZ d. heil. Land deutsch 300, p. 368 LUNCZ schließt sich SAADJA an und beschreibt die Beweglichkeit der Augen des Chamäleons. Chamäleon in Jerusalem: OKEN VI 648. In den südlichen Küstenstrichen Palästinas kommt das gemeine Chamäleon ziemlich häufig vor. BÄDEKER Pal. LIII. In Mesopotamien RITTER XI 51.

6. כחא Eidechsen Nr. 19. LXX u. Vulg. χαμαιλέων, danach BREHM 171 unrichtig kauach = Chamäleon.

7. ܟܚܐ nennt Jak. Edess 61v den ܚܡܠܝܘܢ = χαμαιλέων das ist ܐܪܝܐ ܕܚܩܠܐ der Griechen. Er hat auch 54v ܟܚܐ ܐܘܪܒܥܬ ܚܡܠܝܘܢ, eierlegender Vierfüßer neben ܚܠܐ ܕܗܪܘܢܬܐ ܚܕܪܝܐ ܐܘܡܢܬܐ. Das Wort kennen weder BA, BB, EN, noch PSm, BROCK., CARDAHI, AUDO, BRUN. An eine Entstellung aus ×ܟܚܐ, Nr. 6, wird man kaum denken wollen. [×ܟܚܐ könnte richtig sein, womit noch nicht gesagt ist, daß das Wort echt aramäisch, und nicht Transkription ist, wie jüd.-aram. כחא Eidechsennamen Nr. 19. NÖLDEKE.] ܟܢܐ chīnā ns Maclean 130 ist davon verschieden: a mosquito, gnat. Natürlich ist auch כִּנָּה bibl. u. mischn. Ly s. v. nicht damit zu kombinieren.

8. כמלנית LA 'פ MPsalm 78, 11 p. 350 BUBER (vielleicht eine Glosse zu פנתרין, in den Paralleltexten fehlend), für das biblische

ערוב ist jedenfalls nicht χαμαιλέων. S. meine Bemerkung zu KRAUSS LW II 292 gegen KOHUT Nachträge p. 11.

9. ܟܡܐܪܝܐ C 440 chamaeleon ist die Pflanze und stammt aus DBB 596, 898. PSm 956. Pflnn 128, 5. Das Wort ist sehr zweifelhaft; es steht neben besser bezeugtem ܪܩܠܬܐ — oben Nr. 1 — und analog zu ܐܟܡܠܝܘܢܬܐ ܟܡܐܪܝܐ hat DBB 860 HONEIN: χαμαιλέων μέλας ܐܘܟܡܬܐ ܟܡܐܪܝܐ, 859f. χ. λευκός ܚܘܪܝܐ ܟܡܐܪܝܐ (und C. irrig ܟܡܐܪܝܐ) für ܐܘܟܡܬܐ ܪܩܠܬܐ und ܚܘܪܝܐ Diosc. I 352f.

10. ܩܡܩܡܘܢ EN 43, 86 حرباء also Chamäleon. S. Krokodil Nr. 6.

11. śḥabél pl. śḥabeléta Chamaeleon. D. H. MÜLLER Mehri III 132ff. in einem šḥauri-Texte. „Eines Tages kam zu uns ein Chamäleon, das wir mit Steinen warfen. Es verwandelte sich, wurde schwarz und weiß und rot und grün, bis wir es umbrachten."

4. Panzerechsen. (Krokodil).

1. ܢܬܪ̈ܐ ܕܢܝܠܘܣ „Nileidechse" TYCHSEN p. 20 AHRENS 58, 9: der Fischotter — 'ardiōn = ἐνυδρίς ist der Wasserhund, welcher der Feind des qurqōdīlqīs, das heißt der Nileidechse ist. HOFFMANN z. St. p. 76: ܩܪܩܘܕܝܠܩܝܣ κροκόδειλος. Im Texte weiter kurz ܢܬܪܐ. BA und BB bei PSm 1368 التمساح البرّى والنهرى. BA PSm 2716 zu ܩܘܩܘܢܝܣ. Dazu ܩܠܦܢܝܐ ܢܬܪܐ und ܢܗܪܝܐ in BHebr. PSm ibid. (BRUN 172). ܕܡܨܪܝܢ ܒ AHRENS 40, 8. Bloß ܢܬܪܐ für ܩܪܩܘܕܝܠܘܣ Geop 40, 17 auch DBB 1385 zu ܩܘܩܘܡܘܣ ܩܝܪܘܣ: ܢܘܢܐ ܕܢܬܪܐ, ذنب التمساح, was weder durch κροκοδείλιον PSm 2720 noch durch σκίγκου οὐρά, DUVAL BB Index, genügend erklärt wird. [ܢܬܪ̈ܐ Krokodile, Vita Antonii 19, 12 cap. 15 SCHULTHESS. NÖLDEKE.]

Unerklärt ist ܕܪ̈ܦ ܢܬܪܐ NESTLE Chrest. 55, 2 ägyptisch ܢܦܘܬ. gr. ܩܪܩܘܕܝܠܘܣ. DBB 771 ܪܦ, cod. H. رف. PSm 1368 aus BB ܪ̈ܦ. NESTLE, Vitae prophetarum 17: τῶν ὑδάτων οἱ θῆρες, οὓς καλοῦσιν οἱ Αἰγύπτιοι νεφώθ, Ἕλληνες δὲ κορκοδήλους.

2. ܢܬܐ crocodilus BROCK 149 aus AS 4, 142, 2 s. Eidechsen Nr. 12.

3. ܠܘܝܬܢ [לויתן der kanaanäische Name für das im Nahr ez-zerkā vorkommende Krokodil? NÖLDEKE.] Fischnamen Nr. 17. Schlangennamen Nr. 12. Jew. Enc. sv. Leviathan. Hiob 40, 25 Krokodil, aber auch bei Syrern nur biblische Reminiszenz, nicht Krokodil. MENDELSSOHN hält ל׳ auch Ps 74, 14 für Krokodil und schließt sich auch Ps 78, 45 älteren Erklärern an, die den Frosch der ägyptischen Plage für das Krokodil halten. Gegen ägyptischen Katzen- und Krokodilkultus Sibyll. Prooem. 60. Behemoth und Leviathan

Henoch 60, 7. 8 p. 269 KAUTZSCH, 4 Esra 6, 49ff. p. 367f. KAUTZSCH, Syr. Baruchapokalypse 29, 4 p. 423 KAUTZSCH, JELLINEK, Beth ha-Midr. VI, 150 überall auch die eschatologische Leviathanmahlzeit an der Rabbi den Antoninus teilnehmen lassen will. (KRAUSS, Antoninus u. Rabbi 60). Die kleineren Fische könnten vor dem größten, 400 Parsā langen Fische nicht bestehen, wenn der Leviathan nicht am Quatember des Monates Tebeth sein Haupt erhöbe, sich schüttelte und allen Fischen des Meeres Schrecken einjagte. (M. Kōnēn bei JELLINEK, Beth ha-Midr. II 38). Die Haut des Leviathan beschäftigt ebenfalls die Phantasie der Agadisten. (Pes. r. 188ab.) Die palästinische Agada läßt den Leviathan durch den Engel Gabriel erlegen (Bb 75a). Wer die Tierhetzen der heidnischen Amphitheater nicht mit angesehen hat, wird den Entscheidungskampf des Behemoth und des Leviathan sehen. Das Urbild dieses eschatologischen Kampfes sahen die Römer 58 vor Chr. als die Ungeheuer des Nil, Krokodil und Hippopotamus bei den Festen des Scaurus in der Tierhetze dem Volke vorgeführt wurden. FRIEDLÄNDER Sittengesch.[3] II 368. OTTO KELLER (Tiere des klassischen Altertums 207 nach Plin 8, 96) bemerkt, es sei nicht ausdrücklich überliefert, aber höchst wahrscheinlich, daß Scaurus die beiden miteinander kämpfen ließ. Dieser Krieg des furchtbaren Säugetierkolosses mit den gräßlichen Amphibien wird auch auf die Nerven der blasierten Römer Eindruck gemacht haben. Künstlerisch verwertet finden wir den Gegenstand an der berühmten schönen Statue des Nilgottes im Vatikan; an der Schmalseite zu Füßen des Gottes sind Nilpferde und Krokodile im Kampf miteinander dargestellt. OTTO KELLER, Die antike Tierwelt I 406: Schon seit dem Jahre 58 vor Chr. bildeten sie eine nicht sehr seltene Attraktion: besonders dem Kampf der Nilpferde mit den Krokodilen, einer Art Seeschlacht der größten Bestien, schaute das Publikum der Hauptstadt mit Leidenschaft zu. Vgl. Lev. r. 13, 3 Tanch Šĕmīnī 6. Daß der Agadist von den Tierkämpfen ausgeht, hat BACHER betont (Ag. Pal. III 606). Aruch und nach ihm BENVENISTI denken an die Treibjagd (קשאה — caccia, Oth Emeth z. St.), MAINZER verweist darauf, daß Augustus 36 Krokodile kämpfen ließ (Jagd, Fischfang und Bienenzucht Fft. 1910, 9 n. 1). Den Kampf des Behemoth und des Leviathan verarbeitet Meir b. Isak Nĕhōrāj in Worms (gest. vor 1096) mit den Worten des Midrasch in seinem aramäischen liturgischen Einleitungsgedichte Akdāmūt (ZUNZ Lg 151. Jew. Enc. und Ōṣar Jisrāēl sv. אקדמות) zu folgenden Knittelversen:

טלוליה דלויתן ותור טור רמותא וחד בחד כי סביך ועביד קרבותא
בקרנוהי מנגח בהמות ברברבותא יקרטע נון לקבליה בציצוי בגבורתא

Leviathans Kampfspiel mit dem Stier der Bergesnacken:
Wie in wildem Kriege sie einander ringend packen,
Wie des Behemoth Hörner stoßen gleich gewaltgen Recken,
Doch entgegen schnellt der Lurch in seiner Schuppen Schrecken.
Jetzt der Schöpfer nahet mit dem Schwert, dem ungeheuren,
Mahl und Imbiß zu bereiten seinen Frommen, Teuren.

4. ܢܗܢܓܐ BROCK. BRUN aus LAGARDEs Emendation gA 65 für ܐܗܝ Kal. wa Dimna 26, 15 ZDMG 30, 770 BROCK 4a. BA bei PSm 47 ܐܗܝ, pers. nihang, aus skr. nihākā, ar. nihank. نَهَنْك, 'das gewöhnliche persische Wort für Krokodil, [öfter im Schahname, obwohl es im Bereich des Iranischen schwerlich Krokodile gibt. NÖLDEKE] und تمساح VULLERS zu شير آبى II 1381, تَساچَه, تشاچه I 445. 461, مَكَرمَچ II 1206, crocodilus, alligator aus skr. مَكَرمَچه.

5. Das transkribierte κροκόδειλος erscheint mehrfach, auch verschrieben: ܩܘܪܩܘܕܝܠܘ Bee 78. ܩܘܪܘܕܝܠܘܣ, ܩܪܩܘܕܝܠܘܣ BROCK 337b 341a, ܩܘܪܩܘܢܝܠܐ C 831. 835. ܩܘܪܩܘܢܝܠܘ κροκόνιλοι BROCK 341 aus Bh. — ܩܘܪܩܘܕܝܠܘܣ, ܩܪܩܘܪܝܠܘܣ, ܩܘܪܩܘܢܝܠܘܣ AUDO II 461.

קוקודרילוס Eškōl hakōfer 24, d 5. Armen. HÜBSCHMANN 358 kokordilos, mhd. kokodrille, span. cocodrilo, it. coccodrillo. Auf Kephalonia der Hardun heute noch krokodilos oder korkodilos BREHM 59. Über κροκ. HOMMEL, Tiernamen 329, der es irrtümlich aus einer Quelle mit karkadann stammen läßt.

DELITZSCH bemerkt zu Hiob 40, 25: „Einen eigentlichen Namen des Krokodils besitzt die alttestamentliche Sprache nicht, auch die talmudische behilft sich mit קרוקתא = κροκόδειλος, das ist lacerta crocea = viridis Herod. 2, 69, לויתן ist Gattungsname gewundener und תנין langgestreckter Ungetüme". In bezug auf קרוקתא ist dies trotz LEWYSOHN 220 unrichtig. S. Froschnamen Nr. 6.

5a. *נפיל s. Eidechsen Nr. 32.

6. ܫܡܫܡܪ = حرباء Chamäleon EN 43, 86, aber ܫܡܫܡܪܐ nach DBB 1959 = HUNT bei PSm 4343 1. Krokodil تمساح, 2. verschiedene Eidechsen, die ja die Glossographen nicht unterscheiden: الضب الحرباء [LA: الورك, [الورز] الورل الحرذون.]

LAGARDE gA 71: ܫܡܫܡܪ skr. çumçamāra = pers. سوسمار. ZDMG 50, 650 çiçumāra = Kindermörder, شوهمان [l. سوسمار]. VULLERS I 97 اسقنقور dem سوسمار ähnlich ZDMG 36, 630 pars. sīsūmār, np. sūsmār (VULLERS II 574 zu ظاية, 854 zu كفچليز, Qaz-

wīnī zu ضبّ) ܡܣܡܣܪ̈ BROCK 233a: SEETZEN III 502 سمسار falsch für سمسار = تمساح, mit Beschreibung des Krokodils.

Fremdsprachlich: VULLERS I 928 دوزون Nilkrokodil s. Eidechsen Nr. 16. تيمط, تيمق in Spanien u. d. Maghreb die Pflanze κροκοδείλιον Diosc. I 354 Ibn Bṭ bei DOZY I 156. (Ich habe mir aus Ibn Bṭ cod SPRENGER 1898: سمط, سمق notiert). Äth. ḥargaṣāt, Krokodille. HOMMEL 373.

7. ܐܡܣܘܚ Fremdwort = تمساح WRIGHT Kal. wa-Dimna 80, 9 bei BROCK 399. BRUN 721. ܐܡܣܘܚ = ܬܢܝܢܐ ܡܨܪܝܐ، ܐܟܠܬܐ ܚܝܘܬܐ PSm 1368. AUDO II 627: ܐܡܣܘܚ, ܐܡܣܘܚ mit der irrigen Übersetzung ܡܥܪܛܐ statt ܬܢܝܢܐ. Ägyptisch pꜣ-msh, fem. tꜣ-msh (NÖLDEKE OS 1105), t-emseḥ HOMMEL 329, χαμψα Herod. 3, 69, σοῦχος Strabo 17, 1 HOMMEL 444. Salmas. Ex. Plin. 613a E. BOCH. I 1043. II 655, Vorkommen: RITTER VII 49. X 1031. XI 510. 723. Im Nahr ez-zerḳā (blauer Fluß hat man noch 1877 ein Krokodilweibchen erlegt (BÄDEKER Pal. 265); es ist der Krokodilfluß des Plinius. 1904 kam die Haut eines kleinen im Krokodilfluß getöteten Krokodils in Ḥaifā zum Verkaufe. ZDPV 31, 229. Im Nahr ez-zerḳā existiert noch bis heute das Krokodil (timsāḥ) ZDPV 30 (1907) 141[1], Eine Erzählung aus dem 13. Jahrhundert über das Vorkommen des Krokodils im Nahr ez-zerḳā ZDPV 13, 255 aus CONDER, Quart. Statements 1888, 166. ZDPV 11, 109. Die früheren Nachrichten über das Vorkommen des Krokodils in Palästina hat SAINT-AIGNAN 1886 zusammengestellt. ZDPV 11, 109 aus: Acad. de Sainte-Croix d'Orléans. Lectures et mémoires V 1886, 534—549: SAINT-AIGNAN, Les crocodiles en Palestine. SEETZEN II 73. IV 275 f. SCHWARZ d. heil. Land ed. LUNCZ p. 377n aus GA RDbZ III 401: بولا = קראקול.

تمساح Damīrī I 148, bei Syrern auch zu Delphin! Fischnamen Nr. 49 PSm 839. Krokodil BA zu ܐܠܡܣܐ. EN 43 DBB 1385. PSm 4343. 4461. AUDO I 371. II 461 zu ܬܢܝܢܐ und zu κροκόδειλος.

Bei Juden: אלתמסח SAADJA Ps 78, 45. Abulw. 438 (BACHER), I. Esra, BACHER, Ibn Esra als Grammatiker 172, Bachja 90d, Nachmani 51 c, 3 und Abarbanel zu Ex 7, 25. 8, 2. Šaʿar hašāmajīm 25 a, 42b. Maimūnī, Gifte ed. STEINSCHNEIDER 95 n. 4. LANDSBERGER, Iggereth 92. 247. Emendation für התמנו חיים l. התמסחים Midr. Agada II 157 BUBER, Réj 27, 155. 311. Obadja Bertinoro, Reisebeschreibung, Jahrb. f. Gesch. III 205.

[1] Daselbst: Als Erdkrokodil wird bezeichnet die freilich ungefährliche *ruḍḍāʿa*, die einer grünen Schlange ähnlich sieht, aber mit Füßen versehen ist und bis zwei Fuß lang wird.

Bei Arabern: DOZY II 445 تمساح, doch auch 450 ضبّ Krokodil (جبقة التمساح eine Pflanze, calamint, Sha 393. 551 حبق التمساح); davon: تَمْسَحَ unempfindlich wie ein Krokodil werden. [Der Plural التماسح schon bei Muhammads Leibdichter Ḥassān 22, 8; bei Späteren selten. NÖLDEKE]. Krokodilvogel DOZY II 79. 854: يمامة بحريّة وتعرف بطير التمساح. Syrer zu ܬܡܣܚ. BERGGREN ms der DMG: crocodile تمساح هندى, caymane تمساح. Zu תמשוך wiederholt DELITZSCH den agadischen Einfall EWALDs, der Dichter spiele Hiob 40, 25 auf den ägyptischen Namen des Tieres an! HITZIG und DEL. z. St.

8. ܬܢܝܢܐ (In den Achikarsprüchen 54, 12a SACHAU, vgl. OLZ 1911, 531: תנין = Drache) ns. Krokodil. MACLEAN 323. Neuere jüdische Schriftsteller gebrauchen תנין für Krokodil SCHÖNHAK Nr. 157. ABRAMOW. III 45, jedenfalls richtiger als העקרב הגדול LINDAU 51b, Sefer habĕrīth 73a. (Fischnamen Nr. 39 Schlangennamen Nr. 26.)

* * *

Philo erwähnt das Krokodil (924 B ed. Paris, de praem. et poenis., II 570 leg. ad Cajum, Réj 41, 191). Sonst kommen jüdische Schriftsteller aus Anlaß der ägyptischen Froschplage auf das Krokodil zu sprechen. Nach ABARBANEL kamen sie in wunderbarer Weise eigens aus dem Ozean in den Nil (zu Ex 7, 27). IBN ESRA[1] bekämpft die Identifikation der ägyptischen Frösche mit dem Krokodil. Agadisch wird berichtet, Jeremia sei von den Juden in Ägypten gesteinigt, von den Ägyptern aber in Ehren bestattet worden, da sie auf sein Gebet von der Krokodilplage befreit worden waren (Midr. Agada II 157 BUBER). Dasselbe berichten auch christliche Quellen (Vitae prophetarum 16, NESTLE syr. Chrest. 55. Book of the Bee 78). Herodots und Aristoteles Nachricht, daß das Krokodil nur den Oberkiefer bewege, geht durch die mittelalterliche arabische und jüdische Literatur. Šaʿar hašāmajīm 25a 42b תמסח = צנניאה 42b תנייא ed. Ven. 1547 f. 20b, 11 טנניאה 33c, 7 תנייא). Auch ABARBANEL zu Ex 7, 27.

Gesehen hat Obadja aus Bertinoro das Krokodil auf seiner Reise (1489): „Der Frosch timsaḥ, größer als ein Bär, hat Knoten auf der Haut. Die Schiffsleute behaupten, es gebe noch zweimal so große. Sie stammen von den Fröschen aus Mosis Zeit.“

[1] Mangels geeigneteren Ausdruckes nennt ihn I. Esra דג נמצא במצרים, wie ABARBANEL die Frösche דגים הקטנים הצועקים nennt.

Eine Beschreibung versucht Jehuda Hedessi (1148): Schuppenbewachsene gibt es unter den Seetieren, wie der Kokordilos und seine Arten beschuppt ist wie die Fische des Meeres. Er hat vier Füße und mammae, wie die Tiere des Feldes. Alle Menschen fürchten ihn, denn Schwert, Speer und Lanze durchdringen seinen Panzer nicht und des Bogens Sohn jagt ihn nicht in die Flucht. Alte Fabeln wiederholt B. SAPHIR Reisebeschreibung I 28a. II 92: Das Krokodil sondert keine Fäkalien ab; es öffnet den Rachen und ein Vogel frißt die „Reste" dort heraus.

5. Schildkröten.

1. ܓܠܐ جلا pl. ܓܠܐ[1] BHebr bei PSm 716. BHebr ZDMG 24, 506 ܓܠܐ ܕܝܡܐ ܢܘܢܐ. BA Nr. 2880 الرق والسلحفاة. BA bei PSm الرق السلحفاة ܢܘܢܐ ܡܪܟܒܐ ܕܡܝܐ الرقّ. BA daselbst noch: ܓܠܐ = الرقّ ويقال سلحفاة بحرية. ܓܠܐ liest NÖLD. ZDMG 30, 355 PSm 1746 bei Jos. Styl. 43, 17 für ܓܠܠܐ ܕܡܝܐ ܡܠܘܐ l. ܓܠܐ ܕܡܝܐ ܡܠܘܐ WRIGHTs Ausgabe 48, 6 zeigt, daß das ms. so hat, wie NÖLDEKE vorschlägt. EN 43, 80 ذكر السلاحف männliche Schildkröte. DBB 490. 1915 ܓܠܐ = ܪܩܐ (رقّ, سلحفاة), ebenso HUNT bei PSm 3973 AUDO II 527. BB zitiert Hos 12, 12 ܓܠܐ ܐܝܟ ܓܠܐ (Boch. I 67, 70 und 1091. LXX irrig nach ܓܠܐ und mischn. גל. GEIGER jZ I 60. XI 168. Symmachus bei FIELD hat statt χελῶναι hier βάτραχοι. ZIPSER BChan I 31), zwei Arten (ܙܢܝܐ): im Meere und auf dem Lande ܐܝܟ ܐܪܥܢܝܐ ܘܚܣܩܘܪܛܝܘܣ ܕܗܘ ܓܠܐ. In Beziehung auf Hos 12 irrt PSm mit seiner Bemerkung gegen K. CARD. I 171: الرق وهو عظيم السلاحف ܓܠܐ. — Das Sternbild χέλυς, auch Lyra genannt, BHebr und Hunt bei PSm 716. ܓܠܐ ܕܟܢܘܪܐ ܫܡ 305 nomen constellationis. Die Schildkröte im Tierkreis: HOMMEL, Astronomie der alten Chaldäer 3.

DBB 1966 PSm 4130 ܥܘܩܒܐ ܕܓܠܐ ܗܘ ܕܡܬܚܒܐ ܓܠܐ الموضع التى يُوخذ فيها الرقّ. AUDO II 566 ܥܘܩܒܐ ܕܓܠܐ ܕܢܚܫ ܓܠܐ. Card.: الموضع يصاد فيه السلاحف. ܓܠܐ ܕܒܪܐ ܘܕܝܡܐ LANDSBERGER, Fabeln d. Sophos Nr. 38. GOLDBERG, Chofes Matmonim Nr. 35. AHRENS 60 ܓܠܐ ܕܝܡܐ u. ܕܚܣܐ, und HOFFMANN zur Stelle p. 77. Irrtümlich steht ܓܠܐ für ܓܠܐ zu ܡܪܝܐ lies mit FRÄNKEL مريا (Fischnamen Nr. 27) cod P bei DBB 1759 زلاحف. BB: ܓܠܐ ܕܓܠܐ = مسريا. Pflanzennam. p. 159. — جلاة SEETZEN I 317. IV 518. aṭūm JACOB, Beduinenleben[2] 23.

גל mischnisch Sifra 49c vorl. הגלים והצפרדעים הגדילים בים

[1] Falsch LEWYSOHN p. 223 γαῦλος.

והגדילים ביבשה. Aruch II 281. RAbD bekennt, daß er keine traditionelle Erklärung des Wortes kenne, errät aber richtig, daß es die von ihrer [Rücken-]Rundung benannte Schildkröte sei[1].

2. ܓܝܠܡܐ = غيلم männliche Schildkröte BROCK 56 aus WRIGHT, Kal. wa-Dimna 248, 10 n. 2. [WRIGHT konjiziert ܓܝܠܡܐ für ܢܝܠܡܐ der Handschrift; es wird da, als fremder Ausdruck, erklärt. NÖLDEKE.]

3. דואר s. Frösche Nr. 4.

4. זבונא Eidechsen Nr. 13.

5. חרדונא BXT (711) 823 „Schiltkrott" Eidechsen Nr. 16.

6. ḥómes, mehri: Schildkröte. D. H. MÜLLER, Mehri II 362 Rätsel: Es gräbt und legt die Eier unter einen Stein und ist keine Henne 299. 324f. 368, 4. 27 und n. 1. Nr. 544. 308. Nr. 578.

7. כילי ist trotz LEWYSOHN 232. 373. LY II 319 ABRAMOWITSCH III 270. Z. 1 keine Schildkröte. Auch ܦܠܚܘܐ ist nicht χελύς trotz PSm. S. Fischnamen Nr. 39.

8. אכלונס, כלונס Zab 3, 1 (nach Haj, Maimūnī und Anderen dasselbe wie an den sonstigen Stellen, also κολόνα, κολῶνα FRANKEL, Einleit. z. Jerusch. 8b KRAUSS LW II 288 KRENGEL, Hausgerät 56n) nach RÉJ 57, 291, DALMAN 17a 190a und F. PERLES (brieflich 3. V. 1909) χελωνίς Sept. Judith 14, 15 = ὑποπόδιον, Fußschemel, obwohl SOPHOCLES ein Fragezeichen dazu setzt. PERLES verweist auf ܩܠܘܢ NÖLDEKE, ZDMG 30, 355 χελώνην. In den Zusammenhang der Mischnahstelle paßt der Fußschemel besser als „Stange".

9. בן נפילים BXT 1368 testudinis species. S. Eidechsen Nr. 32.

10. ܨܠܚܘܦܐ kein Lehnwort aus dem pers. sūlāḥpāi, saḥlifa, zalḥafa, sondern gut semitisch. So NÖLDEKE gegen ZDMG 50, 612. 643. Arabisch سُلَحْفَاة SACHAU, Ǵavalīḳī 43, DOZY sv. der bemerkt, des langen Fremdwortes Aussprache sei schwankend und der dazu ṣulfāka Pestbeule, stellt: das Wort wie cancer, Krebs, ga-

[1] שהוא אותו המין שנקרא טרטונא על שם שהוא עגול ומתגלגל prov. *tartugue* RÉJ 53, 189. טרטוקא Maim. Einl. Tohoroth, LANDSBERG Iggereth 246 lz. RDK zu קפר. BIESENTHAL und LEBRECHT z. St. tartuga marina *Šaʿar hašāmajim* 30a. 43b. פתרון חלומות 18b: טורטוגאש. *Bissa scudellera* GRÜNBAUM, Jüd.-deutsche Chrest. 542. Schiltfrot 174f. Levita שלטפרויט Schiltkrott: Bxt 823. כלי גללים Gefäße aus tierischen Exkrementen TSabb. XIII 130, 20, b 16b, 58a. Men. 69ab. TZeb. X 495, 14 (Schibb. haleket 165). Kel. 10, 1. TKel. Bm V 583, 20. Ohol. 5, 5; 6, 1. T. VII 603, 36. Para 5, 5. Mikw. 4, 1. Jad. 1, 2. Ukz. 2, 10. Mit חלמה gemischt Kel. 11, 4. TKel. Bm. I 578, 36; mit Erde jNazir VII 56d, 17—18. — TKel. Bm. I 578, 34. Haj zu Kel. 11, 4. MAINZER, Jagd 59. Mit Schildkröten hat das Wort nichts zu tun, trotz Ben Chan. II 325. 466. S. zu KRAUSS, LW II 177. Archäol. II 643 n. 257.

lápago, crapaudine auf eine Beule übertragen. سُلَحْفَاة Sha 1037. FORSK VIII und 12 زَحْفَة; — سُلَحْفَاء CARD. zu لها, زُحَفَة DBB 1915. FORSK hat für testudo außerdem buzi, tirse p. IX und sukar. سلحفاة Tōlĕdōth Alexander 33. FORSK 142: Ova testudinis sicca beid el-qolqom بيض القلقم. ܩܘܠܩܘܡܐ EN 43, 80. BA bei PSm 2643. 3973. DBB 1353. (Mit סלפיתא, einem Fisch verwechselt: s. Fischnamen Nr. 62.)

FLEISCHER zu SEETZEN IV 518 zu III 502 التُرْسَة (Schildkröte von تُرْس θυρεός) Trionyx aegyptiaca, Nilschildkröte. (FORSK, p. IX tirse = Testudo triunguis IV 505 f. سلحفة الموية Wasserschildkröte, Emys syriaca EHRB, سلحفة البرّيّة Landschildkröte, Testudo marginata SCHÖPF.)

11. ܩܦܘܕܐ, ܚܦܘܪܬܐ DBB 1456 n. 21 cod. S.: والرقّة وهو نوع من السلاحف ويسمّى رفش ويسمّى بالتركى قلخان بُوغه. Die Schildkröte gilt den Morgenländern für eine Art großen Frosches, daher türkisch kaply baga قپلو بغه eigentlich der mit einem Gehäuse versehene Frosch. (FLEISCHER SEETZEN IV 519). Ungarisch: teknős béka: der Frosch mit dem Waschtrog. HONIGBERGER, Früchte aus d. Morgl. 564 türkisch = kaplun, tozbagha, arabisch zilfi, bakheh, persisch senghpuscht. Persisch = VULLERS I 69 ابوقلمون in oriente testudo) (136: انكليون Art lacerta, بوقلمون — χελύς) I 587 چلپاسه, 697 خشك پشت, 954 ديكانه, 157 باخه. II 46 رَق — لاك پشت — (Schildkrotschale), 336 سنگ پشت = لاك پشت — كاسه‌پشت = سلحفاة = 503 شيلونه χελώνη 54 طرمينون — سبزرنك. 846 كشو — كَشَف. — DOZY: باغة écaille, وهو القلبّق البحرى und تكبيت testudo.

GESENIUS, Maltesische Sprache 51: فكروت Schildkröte. — Für assyrisch bā nimmt THUREAU-DANGIN die Bedeutung: Schildkröte an und HROZNÝ macht geltend, daß die älteste Gestalt des Zeichens ba dieser Vermutung vielleicht nicht ungünstig ist. WZKM 1911, 238.

12. צב BXT = testudo. Siehe Eidechsennamen Nr. 34.

צב galt vielfach für Schildkröte. Die englische Bibelübersetzung hatte ebenfalls tortoise, das in der Revised version in great lizard verbessert wurde. Lekaḥ ṭōb šĕmīnī f. 32a זה השרץ מכוסה כגון גביע. Selbst HALÉVY meint noch, die עגלות צב seien von der Ähnlichkeit mit צב, Schildkröte benannt. NÖLDEKE OS 1023. Ebenso LINDAU 48a, Sefer habĕrīth 72a. SCHWARZ, D. h. Land 301 deutsch, 367 LUNCZ: צב = al-selchefi, aber auch die Eidechse ḍabb.

Bei den Fabeldichtern: שחל וצב Berachja p. 208. Hase und

Schildkröte (oben Nr. 1) הארנבת והצב Gordon, Mischle Jĕhūdā 148, האילת העורב העבד והצב 123 aus Lafontaine.

13. דומות לקוליינין LA קליינין zu Num 7, 3 עגלות צב Pesiktha 8a, Cant. r. 6, 4 Num r. 12, 17 soll zu χέλειον gehören, Krauss LW II 505. Dalman 362. Ly IV 310b denkt an cella, Jastrow 1328 an √קלי. Jedenfalls verfehlt ist χελύς und χελώνη zu גלים Krauss LW II 177, oben Nr. 1. Ἀσπιδοχελώνη ܐܣܦܝܕܘܟܠܘܢܐ, ܐܣܦܝܕܘܟܠܘܢ Phys. Tychsen p. 18 und p. 163. (Ahrens 55, [73 Übers.]) Land cap. 73. S. Fischnamen Nr. 71. — شيلونه = χελώνη Nöldeke, Pers. Stud. 2, 43 Schulthess WB 205.

14. ܩܪܐ s. Nr. 15.

15. ܪܩܐ = رَقّ DBB 1915 = ܨܠܐ, زلحفة, 1456 = الرقّ. PSm 3973 kennt auch ܪܩܐ ? aus BHebr. ܪܩܐ ܕܡܝܐ. Hunt. das. ܪܩܐ, Audo II 527 ܪܩܐ, aber Cardahi richtig السُلَحفاء ܪܩܐ. [Das e wäre auch dann noch nicht garantiert, wenn mand. ריקא SR 1, 280, 3 Schildkröte sein sollte. Nöldeke.]

Ob dazu gehört ? ? ܩܪܐ qrā, ܩܘܪܝܐ qŭrāyā pl. ܩܪܝܐ qrāyi ns. Maclean 284: a tortoise. Im Karmel heißt die Schildkröte qurqā'a, in Uṣufia: ziḥilfi. ZDPV 30, 141. 31, 258. Vgl. auch Nr. 16. الرقّ DBB 887 = χελώνη. Irrig PSm 1697 „tenuitas“, „subtilitas“ übersetzt. K bei PSm 2643 zu ܟܘܠܦܐ.

16. ܩܘܪܩܘܪܐ ein Schiff, κέρκουρος Diez[7] 717 aus malayisch kurakura, Meerschildkröte, korakora großes Schiff, portugiesisch coracora, corocora vom arabischen قرقور. Davon romanisch: caracca. Fraenkel 217 (nach Nöldeke). 294. Hübschmann, Armen. Gr. I 307.

17. ܣܩܢܩܘܪ (ܣܩܢܩܘܪ) PSm 4345 und Brock. aus Wright Kal. wa-Dimna 75, 14; 166, 8; 176, 10. Brun 704: Schildkröte. [Ob aus سقنقور Eidechsennamen Nr. 32 entstellt? Nöldeke.]

Vorboten der Judenemanzipation in Kurmainz.

Von Dr. SIEGMUND SALFELD.

In den „Bildern aus der Vergangenheit der jüdischen Gemeinde Mainz" konnte dem Generalreskript des letzten Kurfürsten, Friedrich Karl Joseph von Erthal (1774—1802), vom 9. Februar 1784, das die soziale Lage der Juden verbessern und ihre materiellen und geistigen Kräfte für den Staat gewinnen sollte, nur wenig Raum gewährt werden. Die Ökonomie der als Festschrift erschienenen „Bilder" zwang zur Beschränkung und verbot eine eingehendere Besprechung der vorwiegend durch Archivalien[1] bezeugten Bestrebungen, die Juden aus sklavenähnlichem Zustande zu befreien und ihr Dasein würdiger zu gestalten. Hier soll nun auf Grund der einschlägigen, in der Mainzer Stadtbibliothek aufbewahrten Archivalien ein ausführlicher Beitrag zur Geschichte der Emanzipation der deutschen Juden geboten werden.

Was in Kurmainz angestrebt wurde, ist nur ein kleiner Teil der großen Bewegung des Aufklärungszeitalters, die von LESSING, MENDELSSOHN, DOHM und anderen in Preußen, von Joseph II. in Österreich, von MIRABEAU, Abbé GREGOÏRE und anderen in Frankreich inauguriert worden ist, und der die Juden Gleichberechtigung und kulturellen Aufschwung zu danken haben. Ob hierfür jüdischerseits im Kurstaat vorgearbeitet, ja gekämpft wurde, erfahren wir nicht, denn aus den Kreisen der Unterdrückten fließen die Quellen nur spärlich; der Druck hatte Mut und Hoffnung geschwächt, und für das, was die Welt versagte, entschädigte das Haus und die religiöse Praxis in der Gemeinde, im Gotteshause und Lehrhause. Bezeichnend ist, daß die von der kurfürstlichen Regierung verordneten und überwachten Judenlandtage,[1] die unter dem Präsidium des Ober-

[1] Siehe weiter unten.

rabbiners tagten, sich lediglich mit Steuerfragen, Schutzrenovationen, Gesetzstudium und Zeremonialsachen befaßten, und daß die wenigen bekannten Landtagsberichte über soziale Fragen keinen Aufschluß geben. Man fügte sich, so gut es ging, in die bestehenden Verhältnisse und war zufrieden, wenn das jahrhundertalte Joch, an das man sich allmählich gewöhnt hatte, etwas erleichtert wurde. Keineswegs bejubelte man wohlwollende Bestimmungen. Aufrichtiger, reicher Jubel stieg erst in späterer Zeit aus den dankbaren Herzen empor.

Das Jahrhundert vor Erlaß eines neuen Judengesetzes zeigt meist eine ununterbrochene Reihe von Beschränkungen, von Mißtrauen und Feindseligkeit, eine Kette schmählicher Verordnungen, entwürdigender Ausnahmegesetze. Mit Eröffnung eines neuen Ghetto kam neues Leid. Der Kurfürst Johann Philipp (1647—1673) verordnete am 8. Dezember 1662, eine neue Judengasse in Mainz zu bauen.[1] Denn „weil die Mainzer Judenschaft sich allzusehr überhäufe und dadurch der Bürgerschaft, den Handelsleuten sowohl bei Wohnungen und Nahrung merklich entzogen (so!) und um deswillen nicht wenig Klagen geführt werden"; weil ferner die Regierung durch die allzuvielen Taschenbriefe[2] benachteiligt sei und Handel und Handwerk nicht geschädigt werden dürften, so sollten für die Folge nur zwanzig schutzverwandte Juden mit „Weib, Kind und Gesind" in Mainz geduldet werden. Sie mußten die bis dahin bewohnten Grundstücke verlassen, in einer neu zu erbauenden Gasse sich ansiedeln, durften dort ein Gotteshaus errichten, während „ihre jetzo inhabende Behausung und Synagog zu anderweitigem Gebrauche wiederumb in bürgerliche Handen zu verkaufen sei". Die über die bestimmte Zahl vorhandenen Juden sollten die Stadt räumen und sich dort auf dem Lande, „wo man sie dulden wolle", niederlassen; des kurfürstlichen Schutzes dürften sie gewärtig sein. Der Handel mit „eßbaren und fetten Waren", mit Korn und Wein ward untersagt, der Verkauf von Tuch und Seidenwaren auf zwei Geschäfte beschränkt, jedoch der Handel in Silber, Gold, Juwelen, Wechseln, Pferden, Vieh, Federn,

---

[1] SCHAAB, Diplomatische Geschichte der Juden zu Mainz, 223 ff.; SALFELD, Bilder aus der Vergangenheit der jüd. Gemeinde Mainz, 43 f.

[2] Taschenbriefe waren eine Art Passepartout für die Zollstätten, für die ein Pauschquantum gezahlt war. Sie wurden Einzelnen auch gratis gewährt. Siehe u. a. Mainzer Domkapitel-Protokolle v. 1729—1732 im Kreisarchiv Würzburg [KA.] fol. 629, 654, 658. Über Annullierung der Freiheits- und Taschenbriefe s. Judensachen im städtischen Archiv zu Mainz, Verordn. v. 7. Okt. 1763. Vgl. ferner daselbst Churfürstl. Verordnung (gedruckt) v. 19. Dez. 1775.

Bettwerk, alten Kleidern und dergleichen freigegeben. Was die jüdischen Einwohner an Zinn, Kupfer, Messing, Federn und andern Produkten über einem Viertel Zentner verkaufen wollten, durften sie nicht in ihrem Hause, sondern mußten es im städtischen Kaufhaus abwiegen. Geldgeschäfte und Verschreibungen waren vor den weltlichen Gerichten zu vollziehen. Die Vergünstigung der Taschenbriefe hörte auf. Fremde Juden durften Mainz nur durch das „Eisentürlein" am Rhein oder durch die Gaupforte betreten, nachdem sie ihr Zollzeichen gelöst hatten. Länger als acht Tage durfte kein Fremder ohne Zollzeichen beherbergt werden. Keiner sollte mehr als einen Knecht und eine Magd, aber keine christliche Säugamme halten. Im Winter hatten die Juden auf dem Wochenmarkt ihren Bedarf vor 10, im Sommer vor 9 Uhr morgens einzukaufen. Ihre Gassen sollten allabendlich geschlossen werden. Sie waren verpflichtet, 50 Feuereimer zu beschaffen und bei Feuersbrünsten bereitzuhalten. [1]

Das war die Judenpolitik eines Fürsten, den man weise und gerecht genannt hat, und der zwei Jahre nach diesem drakonischen Erlasse, nachdem er das ungehorsame Erfurt bombardiert und unterworfen hatte, bei einem splendiden Gastmahl in Mainz mit volltönenden Worten Liebe und Toleranz pries. „Wer Andersgläubige verdammt, der sündigt gegen Gottes Alliebe und Gerechtigkeit, wer sie verachtet, hasset oder verfolgt, der handelt gegen die Grundsätze

[1] Eine Auflage, die nach Verhältnis auch den Christen verordnet war und nicht nur für Mainz, sondern auch für andere Orte galt. KA. Würzb. a. a. O. fol. 753; Mainzer Judensachen, Anfrage des Churpfälzischen Regierungsrats, Stadtdirektors in Mannheim v. 26. Jan. 1789, „was für eine Ordnung in Mainz der Judenschaft wegen von derselben in Feuer- und Wassernöten zu leistenden Beihilfe vorgeschrieben sei". Antwort: „Unsere dahiesige Judenschaft, welche aus 101 schutzsässigen Juden bestehet, ist verpflichtet: 100 brauchbare Feuereimer auf ihre Kosten bereit zu halten." Diese Eimer werden in der Synagoge aufbewahrt und von Zeit zu Zeit von der Polizei kontrolliert. Wenn Feuer in der Stadt oder in den Landorten ausbricht, müssen die Juden „sobald der Alarm-Schuß geschehen" mit den Eimern zur Brandstätte eilen. „Man hat kein Beispiel, daß es dieselben jemals an der thätigsten Mithilfe hätten fehlen lassen, selbst nicht, wenn an einem Sabbat sich ein solches Unglück ereignete." Der Lage der Judengasse wegen braucht man sie in Mainz nicht zur Mithilfe bei Wassergefahr heranzuziehen . . . . „Wenn im Notfalle wir derselben benötigt wären, würden wir ihnen wie bei Feuersgefahr auch bei dieser Gelegenheit keinen anderen Zwang und keine höheren Schuldigkeiten als unsern übrigen christlichen Unterthanen auflegen und sie in allem mit gleichen Rechten wie diese behandeln."

der Religion. All ihr Volkes- und Glaubenslehrer predigt Sanftmut und Geduld, Liebe und Menschenachtung. Alles leidenschaftliche Eifern erweckt keine Frömmigkeit ... ermuntert nicht zu edelm Vorsatze, zu tugendhaftem Bestreben, aber es entfernt, erweckt Erbitterung und eine verderbliche Eifersucht im Staate." Das ist nur ein kurzer Auszug aus der erwähnten Bankettrede.[1] Wie stark kontrastierten solche Tiraden mit dem Unglück, das dem Staate und der Stadt Erfurt widerfahren, „weil die Protestanten nicht nach Vorschrift beten wollten", und mit den Bestrebungen, die Juden, deren Chebra-Kadischa-Statut von 1662 den Geist der Liebe atmet, zu demütigen. Nicht, um den angeblich verderblichen Einfluß der Juden zu verhüten, hat man sie aus den besseren verkehrsreichen Stadtteilen verwiesen und in die Judengassen, die sich nun auf dem ungesundesten Boden erhoben, eingepfercht, nein, die Judenhäuser sollten ansehnlicheren Gebäuden weichen. Denn als die Nachwehen des Dreißigjährigen Krieges, der den Kurstaat arg geschädigt hatte, überwunden waren, erwachte in Mainz, wie vieler Orten nach überstandenen Katastrophen, die Baulust. Sie trieb den Kurfürsten zur Anlegung neuer Straßenzüge, der drei Bleichen mit ihren Kommunikationen in das Stadtinnere, zum Bau einer Rheinbrücke und zu umfassenden Festungswerken. Daß jüdisches Geld ihm hierbei geholfen, ist nicht festzustellen, aber wahrscheinlich, denn die Verordnungen von 1662 scheinen nicht in der beabsichtigten Strenge befolgt zu sein. Erst neun Jahre später wurden sie durch Reskript vom 12. November 1671 rücksichtslos erneuert und verschärft. Die Zahl der geduldeten Familien ward von 20 auf 10 herabgesetzt, auch kamen einige neue Beschränkungen hinzu.

Johann Philipps Judenpolitik ward die Direktive seiner Nachfolger. Länger als ein Jahrhundert war sie von verderblichem Einfluß. Schon 1674 hat Lothar Friedrich von Metternich-Burscheid (1673—1675) auf Drängen der Konkurrenz den Juden den Wein- und Fruchthandel wieder verboten und mit Konfiskation etwaiger Vorräte gedroht. Zu den alten Belästigungen kamen neue, wie ein Schreiben Damian Hartards von der Leyen (1675—1678) an das Vizedomamt im

[1] MÜLLER, Die letzten sieben Kurfürsten von Mainz, 149. Das Verhältnis zu den Juden erhellt u. a. aus KA. Würzb. Domkap. Protokolle v. 1663—1666 Judendimittierung aus dem Mainzer Erzstift; Ingrossatur-Buch fol. 86: Decretum pro Judaeis Moguntinis . . . 1662; das. fol. 121, 125, 131, 146: Maintzische Judenordnung ... 1662—1671; fol. 235: Jndultum Judaeis concessum auf 10 Jahre 8% zu nehmen.

Rheingau vom 29. Januar 1776 zeigt, wonach bei allen aus dem Staate gehenden Mitgiften eine erhebliche Steuer, der sogenannte „zehnte Pfennig", zu erheben sei. Etwas Licht flutete in die Judengassen, als Lothar Franz von Schönborn (1695—1729) zur Regierung kam. Als Ausdruck der auf ihn gesetzten Hoffnungen widmeten ihm die Juden bei seiner Inthronisation einen Glückwunsch auf silberner Platte, die auf der einen Seite eine hebräische, auf der anderen eine deutsche Inschrift zeigte.[1] Ihre Hoffnungen schienen sich zu erfüllen. Er gestattete ihnen die Annahme eines Rabbinen, der von ihm approbiert werden sollte und dem bis zu einem gewissen Grade die Jurisdiktion übertragen wurde.[2] Er gab den Frucht- und Weinhandel frei und ließ den durch die Zeitverhältnisse bedingten Zinsfuß von 8 Prozent bestehen. Mit Nachdruck aber bestand er auf der Abgabe des „zehnten Pfennigs" von dem jüdischen Vermögen, das außer Landes ging. Daß die äußere Lage der Mainzer Juden sich auch unter diesem wohlwollenden Fürsten nicht günstiger gestaltete, beweist ein Regulativ vom 10. Februar 1724, betreffend den von den Vorstehern, damals Vorgänger genannt, erwirkten Beschluß, Rechtssachen ohne den Rabbiner zu erledigen, und eine Verordnung vom 18. Juli 1724, die uns zwischen den Zeilen lesen läßt, wie schwer es den durch die ungünstigen Zeitverhältnisse arg geschädigten Juden wurde, die erheblichen Steuern aufzubringen. Die Gemeindeleitung mußte, um die fürstliche Gnade nicht zu verscherzen, eine Direktive vom Staate erwirken, nach welcher sie der Herrschaft ohne die bislang schwer empfundene Schädigung vieler Gemeindemitglieder gerecht werden konnte. Wie die nicht unerheblichen Lasten die Judenschaft drücken mußten, zeigt deutlich

---

[1] Mitgeteilt von SCHUDT, Jüdische Merckwürdigkeiten IV, 149; SCHAAB a. a. O. 261.

[2] Während der Regierungszeit Lothar Franz' waren drei Rabbiner nach einander in Mainz tätig: R. Löb b. Simon Enosch, auch Dr. Leo Simon genannt (1687—1714), R. Isachar Berusch (Bernhard Eskeles, 1716—1723) und R. Isak Seckel Ethausen (1723—1729), über welche LÖWENSTEIN, Zur Geschichte der Rabbiner in Mainz (1615—1848) im Jahrb. der jüd.-literarischen Gesellschaft, III, 225 ff. zu vergleichen ist. Eine Verordnung „wie die Annahme des Judenrabbiners geschehen solle" befindet sich im städt. Archiv zu Mainz, sie ist datiert vom 30. Januar 1696 (Churfürstl. Verordnungen III, 52), ist 17. Juli 1732 von Philipp Karl, 21. Juli 1732 vom Domkapitel und 10. Febr. 1747 von Johann Friedrich Karl erneuert. Sie enthält außerdem Bestimmungen über Handel und Zinsnahme. SCHAAB a. a. O. 262. Betr. des Handels der Juden vgl. die Beschwerde der Krämer- und Schneiderzunft v. 5. Juli 1697 in Mainzer Judensachen (Stadtarchiv).

§ 3 des erwähnten Reskripts: „Wir wollen drittens, daß unter dem Namen herrschaftliche Gelder diejenige ordinari und extraordinari Anlagen, welche wir oder mit unserm gnädigsten Consens unsere Hofkammer an unsere Judenschaft ausschreiben oder zu fordern haben, unter denen gemeinen Gelder aber die Neujahrs-Gelder, die Martins-Gäns-Gelder,[1] Domkapitularische sogenannte Synagog und einem zeitlichen Erzpriester gebührende Gelder, sodann die Armenhausgelder, so lange diese Anlag währet, die Glockengelder zur Pfarr ad S^tum^ Emmeranum, die einem zeitlichen Rhentmeister schuldige Zapfgelder respectiv deren jenigen, so selbige der Gemein zu zahlen haben, die Gelder für die Armen Studenten bei den Patribus der Societät, die Gelder, so in der Fasten für Fisch zur Behuf deren P. P. Franziscaner, Capuziner und der Societät angewendet werden, die Feldschützengelder, die zu denen Leuchten in der Judengaß erforderliche Speesen, die Kurpfälzischen Taschengelaitsgelder, die Salaria des Rabbiners, deren Vorgänger, armen Kranken-Wärter, aller gemein Diener, deren Schechter, die Gelder zu Baw und Unterhaltung der armen Herberg, Juden Kirchhof und Säuberung der Gassen, nicht weniger der Brunnen und Feuerordnung, das Geld für den Hecht pro rectore magnifico in der Charwoche, alle gemeine Capitalien und deren davon verfallenen Interessen ... und sonsten keine verstanden werden sollen."[2] Nach der kurzen Regierung des den Juden nicht freundlich gesinnten Kurfürsten Franz Ludwig (1729—1732) ward in unruhvoller Zeit ein wohlwollender, hochherziger Fürst, Philipp Karl von Eltz (1732—1743), zu seinem Nachfolger erwählt. Die Juden wandten sich nicht vergeblich an ihn um Befreiung von der Zehnpfennig-Steuer, die sie von der Aussteuer ihrer außerhalb des Erzstifts verheirateten Kinder zu zahlen hatten. „Wir haben", so dekretiert er am 17. Juli 1732, „hiebey [nämlich Erlaß der Nachsteuer] in reifliche und billige Überlegung gezogen, mit was

---

[1] Zu Martini mußten in vielen Orten den Verwaltungsbeamten fette, zierlich aufgeputzte Gänse verehrt werden.

[2] Dazu kamen noch besondere direkte Besteuerungen, z. B. „bei Aufrichtung der Landmiliz (1700) ein bestimmtes Quantum Kupfer aufzubringen", (BAMBERGER, Historische Berichte über die Juden der Stadt und des ehemaligen Fürstentums Aschaffenburg, 14); ferner in das Jagdhaus zu Aschaffenburg Federn und Bettzeug gratis zu liefern (Extractus Protoc. Camerae Electoralis Mogunt. 26. Jan. 1767, Mainzer Stadtarchiv; BAMBERGER a. a. O. 52); die Abnahme von Tuch und Wollenwaren aus der Armenfabrik bei Rezeption eines Schutzgenossen (s. Vicedomamts-Bericht v. 25. Juni 1789, die Schutzannahme des Jonas Bonté [Bondi] aus Dresden betr., im Mainzer Stadtarchiv).

vielen Herrschaftlichen schweren und gemeinen Lasten besagte Judenschaft unsers Erzstifts ohne daß beschwehrt ist, dergestalt, daß selbiger allerdings schwehr fallen will bey denen dermahligen schlechten und nahrungslosen Zeiten solche aufzubringen ... bei den Haußsteuern und Erbschaften ist ein mehreres nicht als Einhundert Gulden jährlich ... erheben zu lassen."[1] Den Forderungen der sturmdurchtobten Zeiten Rechnung tragend, schuf die Mainzer Judenschaft 1741 ein Gemeindestatut,[2] das ihr Verhältnis zum Staate, ihr Wirtschafts- und inneres Leben ordnen sollte. Dieses Statut wirft helles Licht auf die sittliche Kraft der gering geschätzten und verachteten Juden, die bei aller Zurücksetzung eine schlichte Religiosität sich wahrten, mit Vorliebe das Studium des Gesetzes pflegten und die Hoffnung auf bessere Zeiten nicht aufgaben. Auch mit Johann Friedrich Karl von Ostein (1743—1763) und Emmerich Joseph von Breidbach (1763—1774) kamen die besseren Zeiten noch nicht. Den Letztern haben die Juden mit reicher Hoffnung begrüßt. Sie haben an seinem Wahltage einen solennen Gottesdienst mit Predigt ihres Rabbiners R. Moses Brandeis[3] abgehalten und vertrauensvoll der Zukunft entgegengesehen.[4] Ihr Vertrauen war berechtigt. Der Kurfürst war ein wissensreicher, weiser Regent und edler, im Leben erprobter, erfahrener Fürst, der bei seinem Regierungsantritt „alle Nähr-, Lehr- und Verkehrsanstalten in einem beklagenswerten Zustand des Verfalls antraf" und bei seinem Tode das Land in gesunden Verhältnissen, schuldenfrei, materiell gekräftigt und blühend hinterließ. Er hatte

---

[1] Mainzer Stadtarchiv, Judensachen: Verordnung v. 17. Juli 1732, darin gestattet Kurf. Philipp Karl ferner den Handel mit Waren, alten wie neuen Kleidern, letztere müssen jedoch von eingesessenen Schneidern verfertigt sein; erneuert 18. März 1773, „die Nachbesteuerung beschränkt sich lediglich auf die außerhalb des Erzstiftes verheirateten Kinder ..."; 11. Dez. 1797, „die Nachsteuer beziehe sich nur auf die verheirateten Kinder, involviere aber nicht die Freizügigkeit von allem und jedem außer Landes gehenden Vermögen."

[2] Original, etwas defekt, in meinem Besitz, ungenügende Transkription bei SCHAAB a. a. O. 325 ff. Siehe auch SALFELD, Bilder ... 62.

[3] LÖWENSTEIN a. a. O. 228.

[4] Liturgie und Rede sind in einem auf Pergament (17 Folioblätter) geschriebenen, für den Kurfürsten bestimmten Dedikationsexemplar enthalten. Der Titel lautet: „Eine den Fünfften Julii 1763 an dem ... Wahl Tag unsers Landesherrn ... Emmerich Joseph ... von dem allhiesigen Rabbiner Moyses Brandeis ... Verfasste, in der Synagoge allhier in Mayntz von samtlicher getreuen Judenschaft mit einer Illumination und Music angestellte Dancksagung und Gebett, so auf Herbräisch und Teutsch hier folgt." Neuerdings beschrieben von O. LEHMANN im Mainzer Anzeiger v. 4. April 1912 u. in d. Beil. der Jüd. Presse Nr. 12, 1912.

Landwirtschaft und Industrie gehoben, Handel und Verkehr gefördert, die Schiffahrt belebt, Fabriken und Manufaktureien erweitert und neu angelegt, die Stadt durch Bauten verschönert, das Armenwesen und die Krankenpflege geordnet, eine Schulreform angebahnt und für Humanität begeistert.[1] Solcher Mann, sollte man meinen, hätte auch das Los seiner jüdischen Landeskinder von Grund aus bessern müssen. Wohl ist er für sie hin und wieder eingetreten, aber trotzdem blieb er ein Sohn seiner an Vorurteilen reichen Zeit, und seine Bestrebungen, „allen leidenden Landeskindern ein gerechter, liebevoller Vater zu sein", machten an den Thoren des Ghetto Halt.[2] Erst der letzte Kurfürst von Mainz, Friedrich Karl Joseph von Erthal (1774—1802), dessen Charakterbild in der Geschichte schwankt, der seiner liberalen Tätigkeit wegen wie sein kaiserlicher Freund Joseph II. von Österreich angeblich verkannt und im Vergleich zu dem scharfblickenden Emmerich Joseph als falsch spekulierender Obskurant verketzert wurde, schlug betreffs der Juden eine neue Politik ein. Im Anfang seiner Regierung streng kirchlich sich gebend und der freisinnigen Richtung seines Vorgängers abhold, fürchteten ihn die Juden als ihren Feind. Bald aber schlugen Gesinnung und Tätigkeit in das Gegenteil um, „er gefiel sich in der Rolle eines Freigeistes, der auch vor dem Kampfe mit Rom nicht zurückschreckte."[3] Ehrgeizig und eitel, haschte er nach Anerkennung und Bewunderung dort, wo er sie am ehesten erwarten konnte und kam bald in Abhängigkeit von seinen Ratgebern, deren einflußreichster wohl der Weihbischof Valentin Heimes war.[4] Dieser Beamte wird als klarer und fester Kopf geschildert, der durch hervorragende Talente, durch geschwinde, durchdringende Einsicht sich auszeichnete und dessen Herzensgüte und Menschenfreundlichkeit auch den Juden zugute kommen sollte. Seinem Einfluß ist es zuzuschreiben, daß schon 1782 der Kurfürst sein Augenmerk auf die moralische und soziale Lage

---

[1] S. über ihn HENNES, Die Erzbischöfe von Mainz, 326; MÜLLER a. a. O. 341 ff.

[2] Beweis: Verordnung (Mainzer Stadtarchiv) v. 26. Jan. 1767. „Zur Ergänzung des Churf. Jagdzeugs zu Aschaffenburg hat jeder Jude des Ober- und Untererzstifts 150 Stück weiße Federkiel, eine Wittwe die Hälfte in das dortige Jagdhaus zu liefern; Verordnung (das.) v. 2. Aug. 1773 (auf Vorstellung vom 8. Juli d. J.) es wird den Juden nicht gestattet, an Sonn- und Feiertagen ohne erhebliche Ursach aus ihrer Gassen zu gehen; zum Doktor, Barbierer und zur Apotheke zu gehen wird erlaubt. S. auch Note 2, S. 352.

[3] BOCKENHEIMER, Kurmainz im Fürstenbunde, 14.

[4] das. 17; MÜLLER a. a. O. 397.

seiner Schutzjuden richtete und mit ihm nach Mitteln suchte, sie zu verbessern. Mit dem Ausschreiben vom 15. Februar 1782 nehmen diese Bestrebungen ihren Anfang.

Kurfürstlich Mainzisch. Hofraths-Präsident,
Kanzley-Direktor,
Geheime Hof- und Regierungsräthe.

Unsern Gruß zuvor etc. Unter den mancherley Gegenständen, die die landesväterliche Einsicht Sr. Kurfürstlichen Gnaden beschäftigen, beherzigen Höchstdieselbe auch das Schicksal der in Höchstdero Kurlanden befindlichen Juden. Da es aber vordersamst auf die moralische Verbesserung derselben ankömmt: so habet ihr ungesäumt einzuberichten: a) wie viele Juden, männlich und weiblich, sich in euerem Amtsbezirke befinden? b) welche Gewerbe dieselben treiben, und wovon sie sich ernähren? c) wie die Verfassung und Gesetzgebung derselben beschaffen seye? in welchen Gegenständen sie den Beamten und in welchen dem Rabbiner und welchem Rabbiner sie unterworfen seyen? d) wie diese Verfassung zu bessern seye? e) ob den Juden erlaubt werden könne, mehrere Nahrungszweige zu treiben? f) in welchem Zustande sich die in euerem Amtsbezirke befindlichen jüdischen Schulen befinden? was, wie und durch wen daselbst gelehret wird, und wie, und durch welchen Beytrag und Anstalten dieselben gebessert werden können. Wir gewärtigen über sämmtliche vorliegende Gegenstände eueren erschöpfenden Bericht und verbleiben etc.

Mainz, den 15. Februar 1782.

Freyherr von Frankenstein.

Schon nach einigen Wochen, am 2. April, resolvieren die Räte, nachdem sie die Listen über Personal- und Nahrungsstand eingereicht hatten, daß dem Rabbiner in Sachen Jude contra Jude die erste Instanz in Zivil- und Religionssachen zu übertragen sei und daß er nach der Thora, dem Schulchan aruch und Maimonides entscheide. In Polizei- und Kriminalfällen sei das Vizedom- und Gewaltbottenamt zuständig. Es sei nicht rätlich, dem Rabbiner, ohne ihn und die Gemeindemitglieder zu verletzen, die Gerichtsbarkeit zu entziehen, denn die Juden „seyen mit ihrer Religion toleriert“. In Zivilsachen stehe dem „gravirten Teil die appelations instanzen ganz offen“. Da drei Viertel der Mainzer Juden arm oder schlecht bemittelt seien, so könnten sie sich mit entreprisen nicht abgeben. Fabriken solcher Waren, für die das Geld seither außer Landes geschleppt sei, könne man anzulegen unbedenklich erlauben. Nahrungszweige ihnen zu gestatten, durch welche Christen sich ernähren, würden Beschwerden hervorrufen, denen man wieder abhelfen müßte. „Die meiste, schir

alle Juden sind dahier in der deutschen Sprache, dem Lesen und Schreiben gar wenig geübt, denselben will es daher auch schwer fallen, daß sie solten angehalten werden jene Aufsätze, so eine gesetzliche Kraft haben sollen, in deutscher Sprache zu fertigen", deshalb sei es rätlich, das Schulwesen, das sich in ärgster Verfassung befinde, zu verbessern, die Lehrer auch ferner vom Rabbiner approbieren zu lassen und für die letzte Schulklasse einen christlichen Lehrer anzustellen, der im Deutschen unterrichte. Bereits am 1. Juli 1783 bestimmte eine kurfürstliche Verordnung, daß die Juden betreffs der Gerichtspflege mit den Christen gleichzuhalten, ihnen „schleunige Justiz zu administriren" sei und daß sie in nichts härter als die Christen behandelt werden dürften. Vier Wochen später kam das folgende Generalreskript, das vorläufig die Anstellung eines Rabbiners dekretierte, die Grenzen seiner Befugnisse festsetzte, die Bestimmungen über die staatliche Gerichtspflege wiederholte und den Juden zur Pflicht machte, ihre Geschäftsbücher usw. in deutscher Sprache zu führen. Der Kurfürst behielt sich vor, „in der Verfassung der Juden nach höchstem Wohlgefallen und Gutdünken zu mehren und zu mindern."

Kurfürstlich Mainzische Landes-Regierung.

Durch erhebliche Gründe finden Wir uns bewogen, wegen den in dem Kurstaate befindlichen Juden zu verordnen und zu gebieten, wie folgt:

1) Behält es dabey sein Bewenden, daß für die sämtlichen Kurlande (Erfurt und Eichsfeld lediglich ausgenommen) nur ein einiger Rabbiner angestellt werde und verbleibe, dergestalten zwar, daß die kurfürstlichen Vicedom- und Oberämter und Vogteyen sträcklich darauf zu wachen haben, daß kein fremdherrischer Rabbiner in den Kurlanden irgend einige Gerichtsbarkeit ausüben möge.[1] Es sind

2) jedoch alle und jede Landjuden in Civilsachen, selbst in Sachen Jude contra Jude, bei Obsignationen, Inventuren und Theilungen, auch bei Straffällen, lediglich die Ceremonialsachen ausgenommen, in Zukunft der christlichen Obrigkeit, so wie christliche Unterthanen untergeben. Die Ehepakten auf dem Lande werden in Zukunft von der gewöhnlichen christlichen Obrigkeit errichtet.

[1] Der für den Kurstaat erwählte Rabbiner war R. Chajim Hirsch Berliner, meist unter dem Namen R. Noach Z'wi bekannt. Siehe LÖWENSTEIN a. a. O. 239. Am 8. Juni 1783 gewählt, ward er am 9. Februar 1784 durch kurfürstliches Dekret bestätigt, nachdem er vor einer Regierungskommission eine Prüfung abgelegt hatte. Die Anstellungsurkunde, in der das weiter unten abgedruckte Reskript vom gleichen Datum, soweit es die Amtsbefugnisse des Rabbiners betrifft, enthalten ist, bringt SCHAAB a. a. O. 405 ff.

Es werden die Schultheißen, Amtsvögte, Ober- und Vicedomämter auf das gemessenste hiebei angewiesen, den Juden, so wie den Christen gleich schleunige Justiz zu pflegen, und sie in keinem Stücke härter, als andere christliche Unterthanen, und besonders auch in den Gerichtsgebühren, dieselben den letzten gleich zu halten.

3) Bleibt aber der Rabbiner in der kurfürstlichen Residenzstadt Mainz, und wo die Stadtmainzischen Juden Beklagte, noch zur Zeit in Sachen Jude contra Jude Richter erster Instanz. Daß derselbe in Ceremonialsachen aber ohne Unterschied für alle und jede Juden in den Kurlanden die Obrigkeit der Juden bleibe, versteht sich von selbst.

4) Wird der Rabbiner von den ihm untergeordneten Juden unterhalten, dergestalten, daß dieselben provisorie bis auf anderweite Verordnung in 6 Klassen nach dem Vermögens-Anschlage von 30 — 40 kr. — 1 fl. — 1 fl. 30 kr. — 2 fl. — 2 fl. 30 kr. zu diesem Unterhalte beytragen. Die kurfürstlichen Aemter schicken daher ungesäumt die neuesten Schatzungsregister an kurfürstliche Landesregierung ein, nebst dem Verzeichnis und Vermögensstande jener Juden, so seit dem Tage der Verfertigung jener neuesten Schatzungsregister sich verheurathet haben. Es wird seiner Zeit die genaue pünktliche Bestimmung des Beytrags einer jeden Klasse nachfolgen.

5) Wird dem Rabbiner zwar die Kopulationsgebühr höchstens zu 5 fl. und 45 kr. für die Ehepakten oder Staar von dem Ehepaare nachgesehen; doch ist demselben auf keine Weise erlaubt, außer dieser Kopulationsgebühr von irgend einem Ceremonial- oder Schulgegenstande unter irgend einer Rubrik an Douceurs oder sonstiger Gebühr das mindeste zu erheben. In den ihm belassenen Civil-Prozeßsachen der Juden in der kurfürstlichen Residenzstadt Mainz contra Juden bezieht der Rabbiner nichts mehr an Sporteln oder Gerichtsgebühren, als was in ähnlichen Fällen ein Vicedomamts-Beysitzer nach der Instructions- und Bestallungsnote zu beziehen hat. Von vorkommenden Strafen bezieht der Rabbiner lediglich nichts, es fallen alle und jede Strafgelder der Stadt- und Landjudenschaft zu irgend einer gemeinnützlichen Verwendung, deren Bestimmung Seine Kurfürstliche Gnaden gnädigst sich vorbehalten, zur Hälfte, zur andern Hälfte aber dem stadtmainzischen Armenhause anheim. In Civilsachen aller Juden, jene der kurfürstlichen Residenzstadt Mainz ausgenommen, von Obsignationen, Inventuren und Theilungen der Juden, die dem christlichen Gerichtsstande gegenwärtig übergeben sind, beziehen die respective Schultheißen, Amtsvögte und Oberämter nicht mehr Sporteln oder Gerichtsgebühren, als dieselben vermöge Instruktions- und Bestallungsnote von christlichen Unterthanen zu beziehen befugt sind.

6) Hätten in Zukunft die sämtlichen Juden in den Kurlanden bey Strafe der Nullität ihre Handelsbücher, Inventuren, Kontrakte und alle Schriften und Urkunden, woraus eine gerichtliche Verbindlichkeit entsteht, in deutscher Sprache und Buchstaben zu fertigen.[1]

---

[1] Referat über vorstehende Verordnung im Journal von und für Deutschland I (1784), 1. 288.

Seine Kurfürstliche Gnaden behalten sich zwar bevor, in dem weiteren Umlaufe in der Verfassung der Juden nach höchstem Wohlgefallen und Gutdünken zu mehren und zu mindern; doch hat dasjenige, was hier oben verordnet ist, andurch seine gesetzliche Kraft. Die kurfürstlichen Vicedom- und Ober-Aemter haben daher die gegenwärtjge Verordnung allsogleich bekannt zu machen, selbsten und durch ihre Amtsvögte zu vollziehen und auf Vollziehung derselben pflichtmäßig zu wachen.

Mainz, am 29ten Julius 1783.

Freyherr von Frankenstein

Was der Kurfürst versprochen, suchte er gewissenhaft zu erfüllen, um so eifriger, da sich seinen Bestrebungen in christlichen und auch in jüdischen Kreisen Hindernisse entgegengestellt hatten. Sein Ausschreiben vom 9. Februar 1784 normiert das Gehalt des Rabbiners bestimmt, einen Landtag der Juden wie in früheren Zeiten in Aschaffenburg abzuhalten, erklärt nochmals Buch- und Geschäftsführung in deutscher Sprache für obligatorisch, regelt das Vormundschaftswesen und die Mitgiftfrage, untersagt die damals übliche frühe Beerdigung jüdischer Leichen, verlangt die Einrichtung von 2—3 jüdischen Schulen im Erzstift und ordnet die staatliche Prüfung aller Lehrer an. Außerdem enthält das Reskript einen Paragraphen über den Jugendunterricht, der ein denkwürdiges Zeichen echten Wohlwollens bleibt. Hier merken wir den Einfluß eines Ratgebers, der das gesamte Schulwesen des Kurstaats mit Einsicht, Sachkenntnis und Besonnenheit systematisch geordnet hat, des Freiherrn von Bentzel-Sternau, der seine pädagogische Tüchtigkeit bereits unter dem Kurfürsten Emmerich Joseph bewährt hatte und sie später unter dessen Nachfolger Friedrich Karl Joseph als Restaurator und Kurator der Mainzer Universität erfolgreich bewies. Über seine Schulverbesserungen freute sich damals der ganze aufgeklärte Teil von Deutschland und betrachtete sie als ein Werk, das noch niemals, wenigstens in den katholischen Staaten, systematisch bearbeitet sei.[1] Gewähren wir jetzt der kurfürstlichen Verordnung selbst das Wort:

[1] Anselm Franz Freiherr von Bentzel-Sternau war 28. Aug. 1738 geboren, er starb 7. Febr. 1785. Siehe Näheres Allgem. Deutsche Biographie II, 347; Journal von u. für Deutschl. II, 521 ff. Über seine organisatorische Tätigkeit unter Emmerich Joseph und Friedrich Karl Joseph vgl. MESSER, Die Reform des Schulwesens im Kurfürstentum Mainz unter Emmerich Joseph (1763—1774) S. 11, 13, 172.

Kurfürstlich Mainzische Landes-Regierung.

Wir bestätigen hiermit, und wiederholen anhero seinem ganzen Inhalte nach, das unterm 29. Julius 1783 wegen der Verfassung der Judenschaft von Uns erlassene Generalreskript, und weisen die sämtlichen kurfürstlichen Beamte ernstgemessen hiermit an, dahin zusehen, daß sothanes Generalreskript durch alle Punkte auf das genaueste vollzogen werde, ohne auf irgend eine Einwendung, insonderheit auf jene eines anderen Herkommens, oder auf den Vorwand, daß gegen sothanes Generalreskript vom 29. Julius 1783 an Uns Vorstellung gemacht worden, die mindeste Rücksicht zu nehmen. Wir verordnen anbey weiter

1) Daß, um unter anderen allen und jeden in den sämtlichen Kurlanden befindlichen Juden, ohne irgend eine Ausnahme, für den Unterhalt des Stadt- und Land-Rabbiners gnädigst bestimmten Beytrag nach 6 Klassen von 30 — 45 kr. — 1 fl. — 1 fl. 30 kr. — 2 fl. — 2 fl. 30 kr., und für die zur Vergütung der Reisekosten des Rabbiners weiters bestimmten Beiträge und sonstige Unkosten zu bethätigen, mit Anfang des künftigen Monaths May in der kurfürstlichen Residenzstadt Aschaffenburg, in Gegenwart, und unter Aufsicht des von Uns dazu eigends committirten kurfürstlichen Vicedomamts - Direktors daselbsten, ein allgemeiner Juden-Landtag gehalten werde,[1] bey welchem die Juden

---

[1] Den Geleitbrief des Rabbiners d. d. 4. Mai 1784 s. bei SCHAAB a. a. O. 411. — Der erste, der über die Judenlandtage, besonders über die in Hessen-Cassel, nähere Kunde bringt, ist F. U. KOPP, Bruchstücke zur Erläuterung der deutschen Geschichte u. Rechte (Cassel 1799) II, 157ff.: Hessen-Casselische Judenversammlungen in politischer Hinsicht. Das von KOPP benutzte „Constitutenbuch der sämmtlichen Hessischen Judenschaft vom Jahre 1690" ist von L. MUNK näher in der Jubelschrift für Dr. J. HILDESHEIMER (Berlin 1890) beschrieben worden, deutsche Abt. 69ff., hebräischer Teil 77—85. Nach den Forschungen KOPPS schrieb L. MUNK „Die Judenlandtage in Hessen-Cassel" in Monatsschrift für Gesch. u. Wissenschaft des Judentums XLI, 505ff. Nach KOPP fanden nicht nur in Hessen-Cassel, sondern auch in Hessen-Darmstadt, im Hochstift Paderborn, in Fulda, im Chur-Mainzischen und sonst (z. B. im Brandenburgischen, s. KÖNIG, Annalen der Juden in den Preußischen Staaten, 104) statt. Über die in Kurmainz abgehaltenen Landtage ist bisher nur wenig bekannt geworden. BAMBERGER, Historische Berichte S. 30ff., erwähnt einen Landtag in Miltenberg 1769 unter der Leitung des Mainzer Rabbiners R. David Michael Scheuer (LÖWENSTEIN a. a. O. 231) und über den im darauffolgenden Jahre in Aschaffenburg abgehaltenen, dessen Protokolle sich in einer Transkription im Mainzer Stadtarchiv befinden. Das von BAMBERGER a. a. O. 88, Beilage 4 gegebene fragmentarische Originalprotokoll über den Landtag vom Mai 1770 (Sonntag, 24. Ijar 530) betrifft hauptsächlich das Thorastudium, die Errichtung von Lehrhäusern usw. Weitere Tagungen sollten von drei zu drei oder von vier zu vier Jahren stattfinden, wir erfahren jedoch erst durch vorliegendes Reskript von der am 1. Juli 1784 in Aschaffenburg abgehaltenen Versammlung. Siehe auch BAMBERGER a. a. O. 48.

aus allen Aemtern, ohne Ausnahme, sich einzufinden hätten, dergestalten jedoch, daß der Rabbiner keinen Schreiber oder Gehilfen von hier auf den Landtag mitnehme, den er in Aschaffenburg findet, daß das Landtags-Protokoll an Uns zur Genehmigung eingesendet werde, daß ohne unsere Genehmigung irgend eine Verhandlung sothanen Landtags weder eine gesetzliche Kraft habe, noch daß eine von den daselbst beliebten, und vorkommenden Zahlungen ohne unsere weitere Genehmigung ausbezahlt werde.

Es liegt daher den kurfürstlichen Beamten ob, diese Verordnung den Amts-Juden bekannt zu machen und dieselben anzuhalten, auf dem Landtage zu erscheinen.

Wir verordnen

2) Daß alle und jede gemeine Judenrechnungen, in deutscher Sprache gefertigt, alle Jahre von dem Amtsvogten abgehört, übersehen, und aufbehalten werden, daß der Amtsvogt für eine jede gemeine Judenrechnung, als Gebühr der jährlichen Revision 30 kr. beziehe, und daß ein jedes Amt alle Jahre eine Tabelle der sämtlichen von den Amtsvogteyen revidierten Judenrechnungen, mit der summarischen Bemerkung der Einnahme und Ausgabe und des baaren Restes an Uns einsende.

3) Daß in Ansehung des Dotis und des Vorzugsrechts des Dotis bey jüdischen Konkursen das kurfürstliche Landrecht die Entscheidung lediglich gebe.[1]

4) Daß alle und jede jüdische Vormünder, von heutigem Datum durch die gewöhnliche christliche Obrigkeit bestätigt, auch in Ermangelung testamentarischer Vormünder, von der gewöhnlichen christlichen Obrigkeit, jedoch nach jüdischen Gesetzen bestellt, und solchergestalten die Erblassungen der Juden von der gewöhnlichen christlichen Obrigkeit abgetheilt, und abgethan werden mögen, wie Wir bereits in Unserem Generalreskript vom 29. Julius 1783, verordnet haben, und welches Wir hiermit seinem ganzen Inhalte nach nochmalen bestätigen.

Die kurfürstliche Obrigkeit beziehet von der gleichen Bestätigung, Inventur und Abtheilung nicht mehr, als dieselbe von christlichen Unterthanen zu beziehen hat.

Wir gebieten

5) Daß in den Kurlanden kein Jude ein gemeines Judenamt begleiten möge, ohne von dem Amt geprüfet und bestätiget zu seyn, in welcher Rücksicht der Amtsvogt für die Prüfung und den Bericht zusammen nicht mehr als 30 kr., der Amtsverweser für die Bestätigung eben auch 30 kr., und der Amtsschreiber für die Fertigung des Bestätigungsdekrets nicht mehr als 12 kr. zu beziehen hat.

Das. S. 14 ist ein Aschaffenburger Landtag zur Zeit des Mainzer Rabbiners R. Seckel Ethausen (1723—1729) erwähnt.

[1] Churfürstlich-Mayntzische Land-Recht und Ordnungen (Mayntz 1755) Tit I, Von Heuraths-Gut und Ehe-Beredungen; § 8 daselbst, betr. etwaiger Konkurse und Tit XXII § 11 pag. 45.

6) Daß der Rabbiner, oder die Vorsteher auf keine Weise und in keinem Falle befugt seyn mögen, an Gelde oder Geldswerthe, vielweniger an Leib und Leben zu bestrafen, und daß des Rabbiners Gewalt in keiner Rücksicht außerhalb Ceremonial-Gegenständen, und außerhalb der Judenschule sich erstrecken möge.

7) Daß in Ansehung der Erlaubnis zu Heurathen, und in Ansehung der Großjährigkeit für die Juden eben das gelten müsse, was in Ansehung der Christen verordnet, und gesetzlich ist und zwar beydes bey einer nahmhaften unnachlässigen Geldstrafe und bey Nichtgiltigkeit der Großjährigkeit.[1]

So entfernet Wir übrigens sind, der Religionsfreyheit der einmal geduldeten Juden den mindesten Zwang anzulegen und in irgend einem Betracht etwas zu verordnen, das den Grundsätzen dieser einmal geduldeten Religion nicht angemessen wäre: so halten Wir es dem zu frühe, oder gar noch zur Pflicht, um zu verhüten, daß kein Jude aus Mißverstand seiner Glaubenslehre, dennoch lebendig begraben werde,

8) Zu gebieten, daß von dem heutigen Datum kein Jude, ohne Unterschied des Geschlechts oder Alters begraben werde, ohne daß wegen dieser Begräbniß der Amts-, Stadt- oder — Ortsphisikus nicht einen Todtenschein ausgestellt hätte. Der ausstellende Phisikus bezieht für einen solchen Todtenschein in keinem Falle mehr als 6 kr. Wir weisen die kurfürstlichen Beamte an, die angestellten Phisicos hiernach gehörig zu instruieren und wohl darnach zu sehen, daß kein Jude zu frühe begraben werde.[2]

Mit gleicher Abneigung gegen allen Zwang der Gewissensfreyheit der einmal geduldeten Juden, und lediglich in der bestgemeinten Absicht durch eine bessere Erziehung der jüdischen Jugend für die erwachsenen Juden beyderley Geschlechts, und für die künftige Generation eine größere Glückseligkeit zuzubereiten, befehlen Wir

9) Daß binnen dem heutigen Datum, und dem 1ten November d. J. alle wirkl. angestellte jüdische öffentliche und Privat-Lehrer und in Zukunft alle Juden, welche öffentlichen oder Privat-Unterricht ertheilen wollen, von der gewöhnlichen Amtsschul-Kommission, Oberamts- oder Amtsvogte in allen Gegenständen, wie die christlichen Schullehrer, geprüfet, daß jene, welche hinreichend bestehen, und von der Schulkommission als tüchtig befunden und erkläret sind, von dem Amte authorisiret werden mögen, öffentlichen oder Privat-Unterricht zu geben; daß aber nach dem 1ten November l. J. 1784, keinem Juden erlaubt

---

[1] Die Mündigkeit trat nach zitiertem Landrecht (Tit. V, § 14) mit dem 25. Jahre ein, konnte aber von der Regierung früher, jedoch nicht vor dem 20. Lebensjahre, bestimmt werden.

[2] Über die Beerdigungsfrage s. KAYSERLING, Moses Mendelssohn, 2. Aufl. 277 ff.; GRÄTZ, Gesch. der Juden, 11. Bd., 2. Aufl., 28 ff.; von zeitgenössischen Autoren M. J. MARX, Über die Beerdigung der Juden, Hannover 1784 (Besprechung im Journal v. u. f. Deutschland I, 2 [1784] 227 f.) und M. HERZ, Über die frühe Beerdigung der Juden, Berlin 1787, 2. Aufl. 1788.

sein möge, öffentlichen oder Privat-Unterricht zu geben, es seye dann derselbe nach gegenwärtiger Absicht geprüfet und authorisieret; dergleichen Prüfung und Authorisierung geschieht jedoch unentgeltlich.

In derselben Absicht haben Wir

10) den kurfürstlichen Vicedomamts-Direktor zu Aschaffenburg angewiesen, mit Zuziehung des Stadt- und Landrabbiners auf dem bevorstehenden Landtag der Juden es dahin einzuleiten, daß zwey oder drey allgemeine Judenschulen in den Kurlanden errichtet werden, und daß uns der Plan der Lehre und des Unterhalts, auch die Oerter, wo sothane Judenschulen angelegt werden könnten, zu Unserer weiteren Genehmigung, und Verfügung gehorsamst vorgelegt werde.[1]

Um dabey lediglich nichts zu verabsäumen, was zur Bildung und zu dem künftigen Glücke der Juden beförderlich seyn könne, geben Wir

11) denselben frey, ohne es jedoch zu gebieten, daß die jüdische Jugend eben wie die christliche ohne Unterschied des Geschlechts, oder Alters, die christlichen Land- und Stadtschulen, Real- und Normalschulen, namentlich jene in der kurfürstlichen Residenzstadt Mainz, und Schulen aller Art besuchen möge.

Wir versehen Uns, die sämtlichen kurfürstlichen Beamte werden diese bestgemeinte Verordnung den christlichen und jüdischen Unterthanen wohl erklären, damit dieselben eines Theils weder durch Mißtrauen oder Mißverstand vereitlet werde, andern Theils, damit die erzielte allgemeine Bildung und Glückseligkeit durch wechselseitige Verträglichkeit und durch wechselseitiges Bewirken in alle Wege beförderet werde.

Gleichwie aber die Moralität und die Fähigkeit durch Arbeit und Verdienst den hinreichenden Lebensunterhalt zu verdienen, die erste Eigenschaft eines Unterthanen sind, also gebieten Wir

12) Daß von dem heutigen Datum an kein Jude den kurfürstlichen Schutz erhalte, der wegen seines Gewerbes und Wissenschaft im Deutschlesen, Deutschschreiben und Rechnen von dem Amtsvogte nicht hinlänglich geprüfet sey, und wegen seiner Moralität hinreichende Zeugenschaft beygebracht habe.

Der prüfende Amtsvogt bezieht für eine solche Prüfung nicht mehr, als 24 kr., der Aktuarius aber 12 kr. und nicht mehr.

Wir weisen die kurfürstlichen Beamte an, von dem heutigen Datum, außer dem gewöhnlichen Inferendum, auch den Befund der Prüfung an Uns jederzeit einzuberichten, inmaßen wir entschlossen sind, die Berichte, welche diesen Befund nicht enthalten, lediglich zurückzusenden.

Dieselben gnädigste und menschenfreundliche Beweggründe, welche die vorstehende Verordnung veranlasset haben, haben auch Se. Kurfürstliche Gnaden gnädigst bewogen,

13) Gnädigst zu verordnen, Uns auf den Fall, wenn Juden in den

---

[1] Ob und wo diese Schulen errichtet wurden, ist nicht ermittelt, vermutlich in Aschaffenburg und Buchen, s. w. u.

Kurlanden Häuser ankaufen, und die Bestätigung des Käufers einmal ausgebracht haben, gegen dieselbe bis auf eine allenfallsige andere Verordnung der führwährende Abtrieb der Christen gegen die Juden von heutigem Tage an nicht mehr statt haben solle.[1] Auch

14) Daß den Juden in den Kurlanden, vom heutigen Tage an, gnädigst erlaubt seyn möge, Manufakturen und Nahrungsgewerbe, wozu weder Zunftartikel, noch Gesellen oder Lehrjungen erfordert werden, vorzüglich in der Neustadt zu Höchst zu errichten und zu treiben. Und gleichwie

15) Se. Kurfürstliche Gnaden gnädigst geneigt sind, in großen oder wenig angebauten Gemarkungen, um die Grundstücke in Ertrag und in Werth zu bringen, den in dem Amte einmal geduldeten Juden gnädigst zu erlauben, Grundstücke anzukaufen; also gewärtigen Wir unfehlbar binnen 2 Monathe den pflichtmäßigen Bericht, ob, und in welcher Mas in den einzelnen Ortschaften den Ortseingesessenen Juden gnädigst gestattet werden möge, Grundstücke daselbst anzukaufen, und Ackerbau zu treiben.[2]

Wir legen den kurfürstlichen Aemtern auf, die gegenwärtige Verordnung den christ- und jüdischen Unterthanen wohl bekannt zu machen, und den Inhalt derselben wohl zu erklären, sothane Verordnung durch alle Punkte in Vollziehung zu setzen, und darinn zu Handhaben, in allen und jeden bei Uns etwa anhängigen einschlagenden Gegenständen,

---

[1] Abtriebrecht war das sechs Wochen, bezw. sechs Monate giltige Recht, wonach Blutsverwandte verkaufte Grundstücke, die Familienmitgliedern gehört hatten, oder die im Erzstift Ansässigen die an Ausländer veräußerten Immobilien wieder an sich bringen durften. Die gesetzlichen Bestimmungen bringt Tit. XXIV des Churf. Mayntz. Land-Rechts, 47 ff. — Regierungsverordnung v. 29. Dez. 1761 (Stadtarchiv): „Auf Klage der Juden, daß sie oft von Bürgern und Einwohnern, welche sich zum Abtriebrecht meldeten, aus ihren Behausungen vertrieben und in ihrer Ernährung geschädigt würden, weil man behaupte, sie hätten die besten Nahrungshäuser acquiriret, wird zur Abthuung dieser Beschwerden und zukünftigen Verhütung der ferner daraus entstehenden bösen Folgen verordnet: 1) Jeder jüdische Schutzgenosse ist in dem ungestörten Besitz seiner an sich gebrachten Wohnung, worüber er Churf. Consens hat, zu belassen. Wo kein Consens ist und Häuser über 30 Jahre Besitz eines Juden sind, sei es erworben oder vererbt, dürfen sie durch bürgerlichen Abtrieb nicht mehr angefochten werden. Die fehlende landesherrliche Genehmigung ist binnen drei Monaten einzuholen. 2) Dahingegen sollen Bürger usw. das Abtriebsrecht haben gegen alle Judenhäuser und Wohnplätze, welche erst in neuerlichen Zeiten und unter 30 Jahren acquiriret worden. 3) Bei öffentlichen Versteigerungen von Wohnhäusern sollen Juden nicht mitsteigern. 4) Es ist für die Folge den Juden untersagt, irgend ein Wohnhaus ohne churf. Consens eigentümlich an sich zu bringen. 5) Die Juden werden für ohnfähig erklärt, Äcker, Weinberge, Wiesen, Waldungen oder andere unter dem Namen Wohnhäuser oder Wohnungen nicht verstandene Stücke eigentümlich zu besitzen."

[2] S. auch BAMBERGER a. a. O. 46 u. 48.

wo vielleicht unsere Entschließung zurück steht, sich darnach zu bemessen, binnen 2 Monathe den befohlenen Bericht einzusenden und überhaupt in allen zweifelhaften, und nicht vorgesehenen Fällen an Uns einzuberichten, worauf Wir nicht entstehen werden, das Weitere zu verfügen.

Mainz, den 9ten des Hornungs 1784.

Freyherr von Frankenstein.

Der Befehl, die Landtage zu besuchen, sich dort abschätzen zu lassen und einen Beitrag zum Gehalte des Rabbiners zu leisten, rief die Opposition einzelner jüdischen Gemeinden des Kurstaats wach. Sie wandten sich deshalb an die Regierung und machten geltend, daß sie früher nie zu solchen Pflichten und Leistungen herangezogen seien. Die Behörde ging auf ihre Vorstellungen nicht ein, denn es lag ihr sichtlich daran, das begonnene Werk der sozialen und moralischen Verbesserung der jüdischen Landeskinder durchzuführen. Sie beharrte deshalb energisch auf ihrem Standpunkt:

Kurfürstlich Mainzische Landes-Regierung.

Es ist Sr. Kurfürstlichen Gnaden gehorsamst vorgetragen worden, welchergestalten die Judenschaft mehrerer kurfürstlichen Aemter unterthänigst nachgesucht hat, von Besuchung des Landtages in Aschaffenburg sowohl, als von dem Beytrage zu Unterhaltung des Rabiners gnädigst frey gegeben zu werden, inmaßen dieselben nie weder zu dem einen, noch zu dem andern gezogen worden, auch daß der Landtag später hinaus verlegt werden möge, worauf Höchstgedachte Se. Kurfürstliche Gnaden gnädigst befehlen:

1) Daß es einmal für allemal sein Bewenden dabey habe, daß nach Maßgabe der von kurfürstlicher Landesregierung unterm 29. Julius 1783 und 9. Februar 1784 erlassenen General-Reskripten, für die Judenschaft der sämtlichen Kurlanden nur ein einiger Rabiner angestellt werde, und daß kein fremdherrischer Rabiner in den Kurlanden irgend eine Verrichtung vornehmen dürfe, daß daher

2) Die Judenschaft aller und jeder kurfürstlichen Aemter ohne Unterschied, ohne Ausnahme, und ohne Rücksicht auf wirklich geschehene, oder künftige Vorstellung schuldig, und gehalten sein solle, außer dem hergebrachten Beytrage zu dem alten ständigen Gehalte des Rabiners von 320 fl., dem neu gnädigst hiezu bestimmten ständigen Gehalte von 680 fl. (als wodurch der auf 1000 fl. zu Unterhaltung des Rabiners bestimmte volle Gehalt von 1000 fl. vollzählig wird) nach den in den vorhergehenden angeführten General-Reskripten bestimmten 6 Klassen jehin, die Reise Kommissions-Prüfungs- und Verpflichtungskosten aber für diesmal nach jener Bestimmung und Ermäßigung, welche den beiden Vicedomamts-Direktoren zu Mainz und zu Aschaffenburg anheute zugeht, zu entrichten, dergestalten zwar,

3) Daß an dem ständigen Beytrage von 680 fl. sowohl, als an dem diesjährigen außerordentlichen Beytrage die untererzstiftische Judenschaft drey Fünftel, die obererzstiftische Judenschaft aber zwei Fünftel beytragen solle, und daß

4) zu der untererzstiftischen Judenschaft die in den Vicedomämtern in und außer der Stadt Mainz, in den Oberämtern und Aemtern Starkenburg, Königstein, Kronberg, Hirschhorn, Hofheim, Rüdesheim, Gernsheim, Lahnstein, Neubamberg, Höchst, Ohlm, Eltvill und Algesheim befindlichen Juden, hingegen die in den andern dahier nicht genannten kurfürstlichen Aemtern befindlichen Juden zu der obererzstiftischen Judenschaft gezählt, und dorthin in der vorgeschriebenen Mase ihren Beytrag liefern, auch daß

5) Die zu der untererzstiftischen Judenschaft gezählten Juden durch Vorsteher oder sonstige Bevollmächtigte den 15. May, oder zum längsten einige Tage später in loco Mainz, die zu der obererzstiftischen Judenschaft aber unfehlbar den 1ten Julius d. J., in loco Aschaffenburg zu dem Landtage erscheinen, respective bey dem Vicedomamts-Direktor, als welcher eigends dazu committirt ist, sich melden, und ihren Schatzungs-Ansatz in gehöriger Form vorzeigen sollen, damit in der gnädigst bestimmten Mase der gnädigst bestimmte Beytrag realisirt werden könne; wobey

6) Se. Kurfürstliche Gnaden die unterm 29ten Julius 1783 und 9ten Februar d. J. von der kurfürstlichen Regierung erlassenen General-Reskripte gnädigst bestätigen, und gnädigst aufgeben, jene Verordnungen pünktlich in Ausübung zu erhalten.

Wir unverhalten diesen höchsten Befehl den sämtlichen kurfürstlichen Aemtern mit der Weisung, ihn gehörig bekannt zu machen, in Vollziehung zu setzen, und seiner Zeit anher einzuberichten, wie die drey vorliegenden General-Reskripte in Vollziehung gesetzt sind, und in Ausübung erhalten werden.

Mainz, den 27. April 1784.

Freyherr von Frankenstein.

Auf den Landtagen war man wegen der Organisation des jüdischen Elementarschulwesens zu keinem Entschlusse gekommen. Berechtigtes Mißtrauen gegen viele, von Vorurteilen nicht freien christlichen Pädagogen, der konservative jüdische Geist, der sich nur ungern vom Herkömmlichen trennt, und besonders die finanzielle Schwäche der erzstiftischen Judenheit waren die Hauptschwierigkeiten, die sich der Einrichtung und Erhaltung von konfessionellen Schulen entgegenstellten. Auf Vorstellung der Juden sah die Regierung vorläufig davon ab, „allgemeine Judenschulen einzurichten", bestand aber darauf, daß die Jugend den öffentlichen Lehranstalten anvertraut und dort zu Tüchtigkeit und Vaterlandsliebe herangebildet werde. Etwaigen Bedenken ward einsichtsvoll und klug vorgebeugt. Jüdische Kinder sollten den christlichen gleichgestellt sein und von

Lehrern und Schülern rücksichtsvoll und liebreich behandelt werden. In Aschaffenburg und Buchen, wo die Schaffung jüdischer Schulen sich ermöglichen ließ, sollten geprüfte Israeliten als Lehrer angestellt werden. Den in den staatlichen Lehranstalten vorgebildeten jüdischen Untertanen sollte der Weg zu ehrenvoller bürgerlicher Tätigkeit geebnet werden. Deshalb wird anschließend an die Verordnung betr. Schulbesuchs der Kauf von Immobilien und der Betrieb des Ackerbaus freigegeben.[1] Näheres besagt folgendes Reskript vom 27. September 1784.[2]

Kurfürstlich Mainzische Landes-Regierung.

Demnach die sämtliche auf dem vorgewesenen Landtage versammelte Judenschaft sich erklärt hat, daß sie wegen ihrer zerstreuten Wohnorten, wegen ihrer minder zahlreichen und minder bemittelten Judengemeinen, und zu Ersparung der Unkosten keine eigene allgemeine Judenschulen errichten könne und wolle, und solchergestalten der 10te § des Generalreskripts vom 9ten Februar d. J. auf sich beruhen möge: so lassen Se Kurfürstliche Gnaden

1mo dieses gnädigst geschehen, in der Voraussetzung jedoch, daß die Juden nach dieser Erklärung die Christenschulen besuchen, und daß sie sich dort zu tüchtigen kurfürstlichen Unterthanen bilden werden. Se Kurfürstliche Gnaden bestätigen daher ganz vorzüglich die §§ 9, 11 und 12 des besagten Generalreskripts, und befehlen gnädigst, daß die Judenkinder an Schulgeld in keinem Falle mehr bezahlen sollen, als die christlichen Kinder, und daß die Schullehrer sowohl, als die christliche Schuljugend, worauf die Lehrer insonderheit zu sehen hätten, den jüdischen Schulkindern ja nicht mit Verachtung, sondern mit gleicher Rücksicht begegnen, und daß beede die jüdische Jugend vorzüglich liebreich behandeln sollen. Gleichwie auch Höchstgedachte Se Kurfürstliche Gnaden die einige Absicht haben, daß die Juden zu ihrer eigenen Glückseligkeit gebildet werden sollen, keineswegs aber jene, der Gewissensfreiheit derselben den mindesten Zwang anzulegen; also genehmigen Höchstdieselben nicht minder, daß nach dem bittlichen Antrage der Judenschaft für das obere Erzstift in Aschaffenburg nämlich und in Buchen in Absicht der Religion zween Judenlehrer

---

[1] Churf. Verordnung v. 16. Juni 1785: „. . . Da wahrgenommen, daß verschiedene Schutzjuden bloß aus der Absicht, sich in einen Ankauf ganzer Bauerngüter einlassen, entweder ganz oder zerstückter verkaufen zu können, und eben dadurch einen der churf. Verordnung v. 27. Sept. 1784 ganz entgegengesetzten Sinn beilegen wollen, so wollen wir zur Verhütung mehrerer sich allenfalls ergebender Unterschleifen, erwähnte Verordnung dahin erklären, daß die Erlaubnis zum Güterankauf den Schutzjuden bloß in der Absicht gestattet sei, um sie zu behalten, sich davon zu nähren und allenfalls selbst zu bebauen." S. auch Journal v. u. f. Deutschland II (1785), 520.

[2] Auch bei BAMBERGER a. a. O. S. 46ff. abgedruckt.

mit einem jährlichen Gehalte von 200 fl. angestellt werden, jedoch nicht anderst, als daß

a) Diese Lehrer nach dem angeführten Generalreskripte geprüfet, und authorisiert werden, und daß b) die Judenschaft zu Protokoll sich erkläre, aus welchem Fundus sie diese jährliche 200 fl. entrichten wolle.

Indem die in den Kurlanden befindlichen Juden auf diese Weise für die Wohlthaten, welche Se Kurfürstliche Gnaden denselben gnädigst zuwenden, empfänglich werden: so erlauben, gestatten und erklären Höchstdieselben hiemit gnädigst:

2do daß in allen Aemtern und Gemarkungen, wo Juden bereits angesessen sind, lediglich die Gemarkung der Stadt Mainz, oder den sogenannten Burgbann ausgenommen, die eingesessenen Juden liegende Gründe und Immobilien, wie dieselben heißen mögen, ankaufen, in dieselben sich immittiren lassen, und sie besitzen, und Ackerbau treiben dürfen, eben wie christliche Unterthanen, ohne irgend einem weitern Abtriebe, als auch eben die christlichen Unterthanen unterworfen zu seyn, auch daß Juden, welche in andern Gemarkungen, wo bisher keine Juden angesessen waren, Immobilien ankaufen wollen, zwar einer besonderen Bestätigung bedürfen, daß jedoch ohne erhebliche Ursache diese Bestätigung nicht verweigert werden solle.[1]

3^tio^ Erneuern Se Kurfürstliche Gnaden gnädigst das Generalreskript vom 29ten Julius seinem ganzen Inhalte nach, abrogiren gnädigst alle jener und der gegenwärtigen Verordnung zuwider laufende geschriebene Gesetze, Verordnungen, Herkommen und Observanz, und befehlen gnädigst: daß diese beyde Verordnungen auch in den Vogteyorten, so viel nämlich nicht Recesse in Contrarium bestehen, bekannt gemacht und zur Vollziehung gebracht werden, auch von allen Richtern und Justizstellen darnach gesprochen werde.

Wir unverhalten hiemit diese höchste Willensmeynung Sr. Kurfürstlichen Gnaden, und weisen die kurfürstlichen Aemter an, dieselbe gehörig bekannt zu machen und in Vollziehung zu setzen.

Mainz, den 27. September 1784.

Freyherr von Frankenstein.

Der Versuch, die Ausbildung der israelitischen Jugend in den öffentlichen Schulen zu ermöglichen, mißlang, und zwar aus Gründen, die in der Eingabe der Mainzer jüdischen Schutzgenossenschaft an das Vicedom-Amt dargelegt werden:

... Ein kurfürstlich hochlöbliches vicedom-Amt geruhete ohnlängst das hohe Regierungs Rescript uns bekannt zu machen; inhalts weßen wir gehalten sein sollen, unsere Jugend von 10—14 Jahr ihres Alters zur Erlernung des Teutsch Lesens und Schreibens, wie auch rechnens in die Kristliche Schuhlen zu schicken.

Wir als Unterthane und Schutzgenossen haben auch bereits gezeigt, daß wir keinen Anstand genohmen, diesem hohen Landesobrigkeitlichen

[1] Vgl. S. 363, No. 15.

Befehl zu gehorsamen, unsere Pflichten aber machen uns zur Schuldigkeit, eine unterthänige Gegenvorstellung in diesem alleinigen Ziel und Maaß dargegen einzubringen, daß durch die Einschickung unserer Jugend nehmlich männlichen Geschlechts zur Schuhl deren kristlichen Kindern die hohe Absichten in der Folge nicht erreichet werden, theils wegen der bey der Jugend herrschenden Ausschweifung, theils wegen mangelnder Furcht der Elterlichen Aufsicht, wie wir dann würcklich bemercket haben, daß der Fortgang in der Lehr des Lesens, Schreibens und Rechnens noch wenig zugenohmen habe und eben deswegen wir mittelst Anlegung eines bestimmt hinreichenden Fonts bey uns beschlossen haben, einen besonderen kristlichen Lehrer hierzu anzunehmen und zu besolten, auch in unserer Gaß ein allschon gemiethetes Zimmer hierzu anzureihen, allenfalls auch geschehen lassen zu wollen, daß uns von hoher Obrigkeitswegen, wann der unsrig erwehlte nicht anständig, ein geprüfter Lehrer angeordnet werde, den wir salarirten, und welcher zu bestimmten Stunden in das in unserer Gaß gemietete Lehrzimmer sich begeben thue.

An Ein Kurfürstlich hochlöbliches vicedom-Amt gelange demnach unser unterthäniges Bitten, obvermeldeten zum mehreren Nutzen unserer Juden, wie zur besseren Erreichung der hohen obrigkeitlichen Absicht gemachten und vorgetragenen Schluß zu genehmigen, und zu erlauben, sonderlich, da dem gemeinen Mann hierunter kein neuer Last aufgeleget wird, sondern der Font von besonderen Gutthätern durch eine Colect allschon errichtet worden, getrösten uns also ...

Hertz Jacob Reinach, Vorsteher dahier
Moyßes Homburg, Hof-Factor
Löb Salomon Lorch, Vorgänger
Moyßes Liebmann Oppenheim, Vorsteher
Nathan Isaac Goldschmit, Vorsteher.

Die Archivalien geben uns keine Auskunft über den Erfolg dieses Gesuchs. Jedenfalls hatten sich die Zustände im Mainzer Ghetto einige Jahre später noch nicht gebessert. Denn eine bereits 1784 angeordnete, aber 1789 erst vollendete Revision der Gemeinde weiß von erfreulichen Verhältnissen kaum zu berichten. Die äußere Politik nahm die Regierung bald derart in Anspruch, daß sie den jüdischen Schulangelegenheiten und der sozialen Hebung der Juden weitere Aufmerksamkeit nicht mehr widmen konnte.

Staatlich vorgenommene Revision der jüdischen Gemeinde Mainz 1784—1789.

1) Kurfürstlich Mainzische Landesregierung.

Wir erteilen dem K. Hofrath und Vizedom-Amts-Direktor den Auftrag, je eher je besser, eine Vissitation der dahiesigen Judengasse und gemeine vorzunehmen und zu untersuchen: a) den Zustand der

gemeinen Aemtern, b) der gemeinen Kassen und Rechnungen, c) der gemeinen Bücher und Urkunden, d) der gemeinen Reposituren, e) der Schul-Anstalten für beiderlei Geschlecht und der Synagoge, f) der Gefängnissen, g) der Armen-Anstalten, h) überhaupt alle Personal- und Realgebrechen und was bei einer so ansehnlichen Gemeine nur vorkommen kann, und einer Einsicht von Obrigkeits wegen bedarf. Gleichwie Wir Uns nun versehen, es werde der K. Hofrath und Vizedom-Amts-Direktor dieses wichtigen Geschäfts mit allem Eifer und Einsicht sich unterziehen und entledigen, also gewärtigen Wir über den Fortgang oder am Ende, wie es das Geschäft mit sich bringt, die schuldigen Anzeigen, Protokollen mit Beilegung der Urkunden und Bericht seines Gutachten.

Mainz, den 24. September 1784. Lieb
Ph. Kissel, Sekr.

An
K. Hofrath und Vizedom-
Amts-Direktor Heimes
dahier.

2) (Bericht) Die bei der Judengemeinde dahier vorgenommene Untersuchung betr. — Expediert d. 6. Juni 1789.

K. H. L. Reg. erliese an gehors. Unterschriebenen ein H. Reskript um eine Untersuchung bei der Judengemeine dahier vorzunehmen und alsdann das Gutachten hierüber einzusenden.

Diesen zum Nutzen des States als auch der Judengemeinde selbst in jedem Betracht ganz nützlichen Auftrag hätte Commissarius verschiedene mahlen bis aufs innerste in vollkommener Erfüllung zu setzen gewagt, wegen dem Mißtrauen der Juden aber, auch gegen den bestgesinnten Kristen, habe er nicht weiter einzudringen vermocht, als was ihn seine Augen hätten sehen, und durch das viele Durcheinander reden von mehreren Juden hätten auffangen gemacht.

ad A) Den Zustand der gemeinen Aemter betr.

5 gemeine Vorsteher wären in der Judengemeinde, wovon jedes mahl einer, nach dem andern einen Monat lang, nach jüd. Ausdruck zu regieren habe. — Diese wären die Reichsten von der Gemeinde, und derjenige, welcher der Monats-Barnas [Parnes] oder Schultheis seye, gebe die Anweisungen zu Geld-Einnahme und Ausgabe, bestrafe die in der Synagoge vorgehende Verbrechen, auch die Klagen Jud contra Jud, wenn solche von keinem großen Belange wären. Besoldung beziehen diese 5 Vorsteher keine, ebenso wie die 6 gemeine Einnehmer, deren Obliegenheiten sind, die von den Vorstehern genehmigte Einnahmen und Ausgaben zu erheben, zu verausgaben und zu verrechnen. Auch diese sollen nicht die mindeste Besoldung nehmen, sondern diese Arbeiten zum besten der Gemeinde ohnentgeldlich verrichten. Das

Amt des Rabbiners ist schon K. H. Reg. wie auch dessen Person bekannt.

ad B) Den Zustand der gemeine Kasse und Rechnung betr.

ad C) Die gemeine Urkunden und Bücher.

ad D) Der gemeinen Reposituren

so ist dieser ebenso, wie die Juden in ihrem Betragen und Haushaltung sind. Dieselben haben in einem Buch ihre Rechnungs-Einnahmen und in andern ihre Rechnungs-Ausgaben, und bei diesen 2 Rubriken Einnahme und Ausgabe haben dieselben die Rechnung bis anher geführt. Es ist daher jedermann begreiflich, wie alles sowohl in der Einnahme wie Ausgabe durch und unter einander geschrieben seie. — Ob nun gleich die Einnahmen und Ausgaben seit dem J. 85 bis daher in deutscher Sprache verführt worden sind, so führen dieselbe dem ohngeachtet das Schazungs-Anlag Buch, worin eines jeden Schuzjuden sein zu bezahlendes Quantum auf einem besonderen Blatt vermerkt ist, in hebräischer Sprache und machen also dadurch die ächte und wahre Einnahme einzusehen beschwerlich und ohne Zuziehung eines vertrauten Juden ganz unmöglich.

Die gemeine Kasse wird von den 3 ältesten Gemeine Einnehmern, welche auf der gemeine Stube stehet, durch 3 verschiedene Schlüssel verwahret — die gemeine Bücher sind noch alle in hebräischer Sprache geschrieben, solche werden auf der gemeine Stuben aufbewahret — was aber darin geschrieben stehet, können nur jene wissen, die das hebräische verstehen. Die betr. Gemeine Urkunden und die derselben von Zeit zu Zeit zugehenden ordinationen sind nach den Materien separiert und mit einem blauen Bogen Papier umschlag, worauf eine hebr. Inschrift ist.

Kein eigenes repositur Zimmer ist vorhanden und der Schrank, worin die Urkunden und gemeine Bücher solten verschlossen sein, ist zu klein.

ad E) Die Schulanstalten für beiderl. Geschlecht und die Synagoge betr.

Oeffentliche Schul Anstalten sind noch z. Zeit bei der Judengemeinde keine — jedoch wollen die Vorsteher einen Plan zu derselben Errichtung schon vor einigen Jahren K. H. Reg. eingegeben haben. Die Reichen, Bemittelten, auch die mittelmäßig bemittelten Juden haben zum Unterrichte ihrer Jugend eigene Lehrer vulgo Bager [Bachur, Mehrz. Bachurim], welchen dieselbe neben einem Honorarium freie Kost und Quartier geben müssen.

Die Einrichtung in der Sinagoge ist äußerst schmuzig, und man wird derselben keine Beleidigung zufügen, wenn man dieselbe einem riesigen Schornstein vergleichet, worin noch Koth v. 20 Jahren aufzu-

finden ist. — Der vorige Rabbiner dahier solle es vor mehreren 20 Jahren, wo Hoffaktor moises homburg aus Andacht die Sinagoge durch einen Tüncher hat ausweisen lassen, demselben sehr nachdrücksamst verwiesen haben, daß er die Sinagoge habe reinigen lassen. —

ad F) Haben die Juden in ihrer Gasse kein eigenes Gefängnis —

statt der selben wurde von diesen vormals der sogen. kleine Bann bei Vergehung eines oder andern Juden gebraucht.

ad G) Armen Anstalten betr.

Die Juden besizen ein eigenes Armenhaus, worin dieselbe die hies. Armen kranken sowohl als auch die fremden anher kommenden kranke Arme verpflegen lassen — über die Verpflegung der armen Kranken wählen dieselbe alljährlich aus ihrer Gemeinde einen bemittelten Jud zu einem sog. Almosenpfleger, welcher die von Versteigerung der thora allwöchentlich 3 mal eingehende Gelder erheben, berechnen und zur Verpflegung der Kranken anwenden müssen. Einmal im Jahre muß ein jeder Jud, welcher nicht unter die Klasse der Armen gezählt werden will, die thora an sich ersteigern,[1] und der reichste Jud muß dafür 5 Rth. — der in 2 ter Klasse von Vermögen 6 fl. — einer aus der 3. Klasse 4 und einer aus der 4. Klasse 2 fl. bezahlen. Dann haben 2) die Reichen und bemittelten Juden eine Gesellschaft unter sich gemacht, welche wöchentl. Gelder zusammenschießen und davon den Armen und schamhaften Juden Holz für den Winter ankaufen.[2]

ad H)

Die real- und personal Gebrechen bei der Judengemeinde können sehr vielfältig sein, jedoch ist unter der ganzen Gemeinde nicht ein einziger Jude zu finden gewesen, der nur eine derselben hätte angegeben. Von verschiedenen hat man nur soviel herausbringen können, daß denselben die Einrichtung mit 5 Vorsteher und 6 Einnehmer aus der Ursachen nachteilig wäre, weil erstere alle Monate das Vorsteheramt verwechselten; wodurch großenteils entstünde, daß dasjenige, was der eine Vorsteher in seinem Monat zum Nuzen der Gemeinde verordnete vom folgenden Monatsvorsteher entweder verabsäumt oder gar aufgehoben würde.

2) Daß die 5 Vorsteher mit ihren verheurateten Kindern und Anverwandten mehr als die halbe Judengemeinde ausmachten, wodurch dann öfter große Parteilichkeit unterlaufe;

3) wäre den meisten G. Vorsteher ihre Handlung und eigenes Interesse weit mehr am Herzen gelegen, als das Beste der Gemeinde — dies bewahrheite sich;

---

[1] Soll heißen: das Recht, zur Thora aufgerufen zu werden, erwerben.

[2] SALFELD, Bilder . . . 92, Nr. 5.

4) von daher zu hellem Tage, als die Gemeinde mit mehr als 40,000 Fl. Kapitalschulden beladen wäre, und welche zu bezalen den Vorstehern keine Angelegenheit wäre.

5) wären bis 50 fremde Judenbuben dahier, um beim Rabbiner zu studieren.[1] Diese müßten von den hiesigen Schutzjuden in Kost und Quartier erhalten werden, wodurch die Wohnungen rar gemacht, daß schier kein ordentlicher Schutzjud wohnen könne.

6) wenn fremde Rabbiner oder Vorsänger hier durchpassirten und ihre Sinagoge besuchten, so erhielten dieselbe nicht allein reiche Geschenke, sondern auch ihr dahiesiger Aufenthalt und weitere Reisekosten würden ihnen noch von daher bezalt.

Berichtender hat mit allem Vorbedachte sämtlich diese Gegenstände mehrmal eingesehen, vielfältig erwogen und auf der Sachen Abänderung öfters gedacht — seine ihm bei jedem Gegénstande eingefallene Zweifel durch genohmene Einsicht endlich dahin resolviert, K. H. L. Reg. nunmehr anzurathen, die jüd. Gemeinde dahier in eben jener Form, wie die Christen Gemeinheiten seien, auch dahin einrichten zu lassen. Des Endes die sämtliche Vorsteher und gemeine Einnehmer der gestalten zu redomieren, daß einer davon das perpetuirliche Vorsteher Amt, die übrige 4 aber ad dies vitae als Beisitzer verbleiben müßten, sodann von den gemeinen Einnehmer einer zum ständig. Einnehmer und noch einer zu dessen Controlle, nicht weniger einen gemeine Schreiber als actuar beizugeben wäre. Beim Absterben der 4 gemeine Beisizer wird genug sein, wenn statt dermalen 4 nur 2 Beisizer beibehalten würden. Ebenso sind dermal 3 Gemeine Bediente, wo doch die nötige Verrichtung von einem versehen werden könnte. 2 von ihnen könnten mit ihrem Gehalte ad dies vitae in die Ruhe gesetzt und nur einer beibehalten werden. —

Würde nun nach dem soeben geäußerten gehorsamst. Vorschlage ein perpetuirlicher Vorsteher, ein g. Einnehmer, einer zu dessen Controlle und ein gemeiner Schreiber angestellt werden, so könne dem g. Einnehmer durch eine noch zu entwerfende instruction und Rechnungsformular die Fertigung der jährl. Gemeinderechnung — so dann den vorbenannten 3 Personen die Verwahrung der gemeine Kasse

[1] Die von der Gemeine Judenschaft am 29. Sept. 1784 eingereichte Liste der Bachurim enthält folgende Namen: Elias Metz, Joseph Bulweiler, Manuel Hanau, Abraham Hagenau, Amschel Schlüchter, Hirsch Ellinger, Löw Reiss Frankfurt, Menge Büdesheim, Simon Fürth, Samuel Grünhuth, Joseph Gugenheim, Moißes Fürth, Abraham Brandeiß, Mayer Löb Fürth, Feist Metz, Moßes Hirsch Schlänger, Joseph Mutzig, Moses Hoblich, Jeremias Hanover, Isaak Hanover, Wolf Aach, Simon Guttentag, Jacob Mannheim, Jacob Sultzbach, Isaye Saargemünd, Samuel Nagelspurg, Moßes Coblenz, Hayum Bonn, Wolf Amsterdam, Joseph Prag, Mandel und Abraham Redendorf, Präzeptoren, Aaron Bamberg, Präzeptor, Joël Lichtenfeld dito, Löw Alten-Kunstatt dito, Abraham Fitzdorf dito, Joël Hamburg dito, Sender Brandeiß, Savel Horburg, Joël Ochßfürth, Beer Nieder-Wißen, Präzeptor, Joseph Brözenheim dito, Abraham Neuenvidt dito, David Ellinger dito.

ad c) Der gemeinen Bücher und Urkunden

ad d) Der gemeinen repositur

ad g) Der armen Anstalten dergestalten anvertraut werden, daß der gemeine Einnehmer die zu Führung einer Rechnung nötige Manualien-Rechnung und Rechnungsurkunden in deutscher Sprache verfertigen und stellen müsse. Soviel von dem anzustellenden personale.

Gleichwie nun vorzusehen ist, daß in den ersten 10 Jahren auch das neu anzustellende personale von ihren einmal angewöhnten Mischmasch nicht so leicht wird abzubringen sein, so wird es allerdings notwendig werden, an das neu anzustellende personale die geschärfste Verordnung zu erlassen, daß dieselbe keine Ein- noch Ausgabe, die mehr als 5 fl. betragen, ohne vicedomamtliche Einwilligung und von daher erhaltenen ptoclar extrait weder von der Gemeinde zu erheben noch zu verausgaben, wovon die Ursache allein Berichtender darin angiebt, weil er sich noch nicht genügsam überzeugt glaubt, daß die eingesehene Rechnung ächt seien und alle Einnahmen und Ausgaben enthielten und allein dadurch zu erzwingen hoffet, wenn dieselbe über alle Ein- und Ausgaben mit v. D. ptlar Extractum beweisen müßten.

Den Löw Salomon Lorch bringt Berichtender zum perpetuirlichen Vorsteher — zum gemeinen Einnehmer den Beyfus Marx und zur Controll desselben den Joseph Hausen, sodann zum gemein schreiber den Michael Hausen und zu einem g. Diener den Baer Lorch um daher in unterth: Vorschlag, als ersterer bekanntlich der reichste Jud dahier ist und für welchen die gemeine Judenschaft die meiste Achtung heget und welcher bei der Gemeinde alles am ersten durchzusezen vermag — Den 2ten hat Berichtender als den fähigsten gefunden, welcher sich von dem g. Einnahmen und Ausgaben die größte Kenntnisse erworben hat, auch welcher zuverlässig zu Herstellung der Ordnung im Rechnungswesen die Hand am ersten bieten wird. — Der 3ter ist ein im Rechnungswesen wohl geübter Mann, stillen Betragens und zu Aufsicht des Einnehmers vollkommen geeigenschaftet. — Der 4te hat eine gute Hand deutsch zu schreiben — ist schon seit etlichen 20 Jahren bei dem Rabbiner als actuar gebraucht worden, verstehet die Einrichtung der gemeine Bücher und reposituren und Verwahrung der Urkunden, wenn ihm hierzu aus der gemeine Kasse die gehörige Einrichtung mit Schränken gemacht wird, und ist immer bei den jüd. Gerichtsverhandlungen gebraucht worden. — Der 5te ist ein armer Schutzjud, welcher von den g. Vorsteher wegen seiner bis dahin geleisteten Diensten belobt worden.

Durch diesen gehors. Vorschlag dürfte nun vielen angezeigten Gebrechen um daher vorgebogen sein, als

ad 1 et 2 und 3 man sich lediglich an dem in besondere Pflichten zu nehmenden ersten Vorsteher nur allein zu halten hätte; an welchen man die zum Nachteile der Gemeinde durch seine Verabsäumung unterlaufenden Nachteile bei derselben Wahrnehmung rügen könne, auch welcher zuverlässig nicht so viele Anverwandte hat als die 5 Vorsteher zusammen haben.

ad 4) in so ferne einmal die gemeine Einnahmen und Ausgaben durch die jährl. von dem g. Einnehmer zu stellende Rechnung klärlich eingesehen werden kann; so mögen sich dadurch gar leicht Mittel finden die Einnahmen zu vermehren, solche ohne Rücksicht herauszutreiben, auch viele Ausgaben ergeben, welche zum Teil ganz gestrichen und zum Teil eine große moderation werden vertragen können, wodurch man alljährl. etwas zu Zahlung der Schulden wird erübrigen können, welche sich bis daher, statt auf Mittel zu derselben Abzalung zu denken, vergrößert haben.

ad 5) sämtliche fremde Judenstudenten von hier auf einmal auszuweisen, wird auf den Fall nicht rätlich sein, wenn dieselbe

a) auf ihre eigene Kosten dahier studieren, oder

b) wenn diesen die unentgeldliche Verpflegung in Kost und quartier von Reichen Juden dahier gegeben wird. Nur alsdann glaubt Berichtender, daß diese von hier hinwegzuschaffen sind, wenn dieselben auf Kosten der verschuldeten Gemeindekasse — oder aber wenn dieselben den hiesigen Schuzjuden mit einem Zwange zu Verköstigung und Verpflegung von den Vorstehern sollten aufgedrungen und verpfleget werden.

Weit schädlicher sind der hiesigen Judengemeinde beim Absterben eines Rabbiners ein aus dem Auslande beschriebener fremder Rabbiner, und die meistenteils aus Pohlen hier angenohmen werdende Lehrer, in Rücksicht derselben Aufklärung. — Größtenteils sind die Rabbiner Männer von altem Vorurteile, die in ihrem ganzen Leben kein anderes Buch als den Tallmuth kennen gelernt haben, — und welche wegen ihrer einsmaligen Beförderung durch 20—30 Jahren sich von der menschlichen Gesellschaft abzuhalten nun angewöhnt haben. — Von solchen Männern soll eine ganze Landjudenschaft eine gesunde moral vorgetragen und diese zu Menschen gebildet werden. Solten wohl noch Juden, wie dieselben noch jetzt sind, in hiesiger Gegend noch anzutreffen sein, wenn derselben Rabbiners nicht mit Vorbedacht dieselbe verabsäumten — würden die Juden — derselben Kinder noch eine Sprache reden, wovon man in dem schlechtesten Winkel der Stadt nichts weiß, wenn dieselbe nicht polnische — und Gott weiß, woher und aus welcher Gegend — Lehrer hätten. Würde man noch Juden oder derselben Kinder antreffen, welche stets mit Schmutz behaftet sind, wenn solcher ihnen nicht von den fremden, polnischen Lehrern zugebracht würde, welche gewohnt sind alle Jahr nur einmal ein Hembd zu wechseln.

Berichtender glaubt gehors. und ohnmaßgeblich, daß in der Zukunft bei Absterben eines Rabbiners dahier alsdann aus der hiesigen Judengemeinde ein Rabbiner zu wählen wäre, wenn sich unter derselben ein Subject vorfinden sollte, welches in der Prüfung einem Auswärtigen gleich wäre.

2 Daß zum Unterricht im mosaischen Gesazze ein aus hiesiger Gegend durch den Rabbiner vorher zu prüfender Lehrer, von dessen Moralitaet man durch vorgelegte Zeugnisse genugsam unterrichtet werden

könnte, zum Unterricht der jüd. Jugend anzustellen seie, jedoch dergestalten, daß der hiesige Rabbiner schuldig sein solle, von den hiesigen Schuzjudensöhnen eine gewisse Anzal der Fähigsten herauszuziehen und diese zu künftigen öffentlichen Lehrern im mosaischen Geseze zu unterrichten, welche alsdann angehalten werden müßten, die hiesige Normalschule zum Unterrichte der Schullehrer fleißig zu besuchen, auch sich am Ende eines jegl. Jahres wenigstens aus einem Gegenstande öffentlich prüfen zu lassen. — Davon könnten alsdann in der Folge v. einigen Jahren einige als Lehrer bei der jüdischen Jugend dahier aufgestellt und zuverlässig mehreren von den hiesigen Schuzjuden Kindern ihr Glück im Auslande dadurch gemacht werden, und hierdurch mag wohl der erste und festeste Grundstein zu künftig ächter Bildung der Juden am ersten gelegt werden, wenn an die Pflanzen die erste Hand angelegt wird.

ad 6) Nicht allein diese, sondern mehrere unnüze Ausgaben werden der Judengemeinde dahier erspart werden, wenn derselben gemeinde Rechnungswesen zu einem obrigkeitlichen Einsehen allährlich gebracht werden muß.

Berichtender schließet nun gegenwärtigen Bericht und glaubt zuversichtlich, daß, wenn seine wenige Gedanken über den gehors. gemachten Vorschlag sollten genehmigt werden, alsdann erst hierdurch der wahre Zustand der hiesigen Judengemeinde in allen seinen Teilen nach und nach erst eingesehen, die ächte Verbesserung daran vorgenohmen und diese Gemeinde zum Nuzen des Staates ihre Richtung erhalten könnte.

Mainz, den 19. Mai 1789.

Hiermit enden in Kurmainz die anerkennenswerten Versuche, die Juden des Erzstifts aus gesellschaftlicher und sittlicher Knechtschaft der Freiheit entgegenzuführen. Dieses hohe Gut sollte von anderer Seite kommen. Bald brausten die Stürme vom Westen heran, die die frische Maienluft und den erlösenden Dreiklang „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ auch in die dumpfen Judengassen trugen. Das Schicksal der Juden und ihrer Gasse war entschieden. Am 26. Fructidor des 6. Jahres der französischen Republik fielen die Tore des Ghetto[1] und 1808 besuchten bereits 31 Kinder der bürger-

---

[1] SALFELD, Bilder . . . 46. Das Dekret der französ. Munizipalverwaltung betr. Auflassung der Judengasse lautet:

Registre Général	Bureau de
No. 2149	No.
Liberté	Egalité
Département du Mont-tonnerre.	Canton de Mayence.

Délibération de l'Administration municipale de la Commune de Mayence.

Séance du 26 fructidor, l'an 6 de la République française une et indivisible.

L'Adm[ion] mpale.

lich Freigewordenen die öffentlichen städtischen Schulen.[1] Dankbar haben die deutschen Juden ihre bürgerliche Gleichstellung begrüßt und, auch unter den später geänderten Verhältnissen, sich derselben würdig gezeigt. An die Stelle früherer unfreiwilliger Passivität ist die frohgemute Tat getreten. Wie wir mit allen Edeln eintreten für Erhaltung der hohen Güter der Menschheit, so scheuen wir den Kampf nicht zur Erlangung des ungeschmälerten, uns verfassungsmäßig verbürgten Staatsbürgerrechtes. Einer unserer treuesten und unerschrockensten Mitkämpfer ist der edele, tiefe Denker, dem vorstehende Abhandlung gewidmet ist und von dem das Wort gilt, das das Wirken seines großen Landsmanns charakterisieren sollte: „Sein Leben lehrte!" Glückwünschend und dankbar fügen wir hinzu: „Seine Lehre belebte!"

Vû le rapport du Citoyen Dittmeyer, Commissaire de police, dans lequel il expose, que les habitants de cette commune professans la religion mosaïque sont intentionnés, de faire démolir avec quelque solennité les portes, qui se trouvent à l'entrée de la rue habitée par eux; considérant, qu'il est juste, que ces portes, par lesquels ces citoyens furent pendant l'ancien régime séparés de la société de leurs concitoyens, et exclus d'une manière despotique et révoltante de tout commerce avec eux, et dont l'existence doit rappeller à la mémoire de ces citoyens, qui furent si long-temps les victimes de la tyrannie et du fanatisme le souvenir amer de leur ancien esclavage, soient annullées.

Le Comm^{re} du Dir^{re} exécutif entendu,

Arrête

Jl est permis aux préposés des habitants professans la religion mosaïque, de faire démolir avec les solennités, qu'ils jugeront convenables les portes, qui existent à l'entrée de la rue, dite rue des juifs, sous la surveillance du citoyens Dittmeyer, Commissaire de police.

Par les Administrateurs municipaux de Mayence
Signés: Umpfenbach, Président; Zentner, Cronauer, Zindt Adm^{eurs};
Retzer, Comm^{re} du Dir. ex.; Müller, Secrét.
Pour Expédition conforme
sign.: Umpfenbach, président.
Müller, sre.

[1] SALFELD a. a. O. 76: Noms des enfants juifs, qui fréquentent les écoles publiques. — Über das vorurteilsfreie, freundschaftliche Verhältnis zwischen Mainzer Juden und Christen schon während des Aufklärungszeitalters bringen wir von den zahlreichen Beweisen nur einen aus HEIDENHEIMER, Zur Geschichte und Beurteilung der Juden vom XV. bis XIX. Jahrhundert [Monatsschrift für Gesch. und Wissenschaft des Judentums LIII, 1ff.], S. 155: Vom Hause des Professors Vogt (1749–1789) . . . wird uns erzählt: in dem äußerst ungezwungenen Leben daselbst habe es sich mehrmals getroffen, „daß ein Mönch, ein Jud und ein Protestant miteinander spielten, oder auf der einen Seite ein Krippchen gebaut, auf der andern die Büsten Voltair's und Rousseaus aufgestellt wurden und auf der dritten ein Jude seinen Sabbat feierte."

Die Judenordnungen in Hessen-Cassel.

Von L. Munk-Marburg.

Unter den mehr als hundert größeren und kleineren Verordnungen, die im 16., 17. und 18. Jahrhundert betr. der Juden in Hessen-Cassel ergangen sind, führen vier große Erlasse aus den Jahren 1539 1679, 1739 und 1749 den Namen „Judenordnung". Von diesen sind die Erlasse aus den Jahren 1739 und 1749 nur Erweiterungen der Judenordnung vom Jahre 1679, so daß die Betrachtung der letzteren neben der vom Jahre 1539 ein genügendes Bild der für die Juden in den genannten Jahrhunderten geltenden Bestimmungen gibt.

Philipp der Großmütige hatte im Jahre 1524 sämtliche Juden aus dem Lande verwiesen, im Jahre 1532 sie für sechs Jahre wieder aufgenommen und nach Ablauf dieser Zeit mit seinen Räten Verhandlungen darüber gepflogen, unter welchen Bedingungen sie fernerhin zuzulassen wären. Die auf Grund der Gelehrtengutachten gestellten Bedingungen waren von solcher Härte, daß Philipp selbst erklärte, sie würden besser tun, das Land zu verlassen, als solchen Bedingungen sich zu unterwerfen und alsdann die folgende Judenordnung vom Jahre 1539 publizierte[1]:

Ordenung vnser Philipsen von Gottes gnaden Landtgraue zu Hessen, Graue zu Catzenelnbogen, Dietz, Ziegenhain und Nidda, Wie und was gestalt die Juden nun hinfürter inn vnsern Fürstenthumb, Graueschafften vnnd gepieten gelitten vnd geduldet werden sollen.

Erstlichen sollenn die Juden vnsren Amptleuten, auch den Pfarrherrn yedes orts da sie gesessen sein, mit dem eyde versprechen, bei den jren keyn lesterunge wider Christum vnsern herrn, vnnd seine heylige Religion zu treiben, noch zu gestatten, sondern sich des alleyn zu halten, das jnen Moses vnnd die Propheten vorgegeben haben und das sie

[1] Sammlung Fürstl. Hessischer Landes-Ordnungen I, S. 120.

auch die jren mit keyner satzunge jrer Talmutischen lerer, welche dem Gesetz vnd den Propheten nit gemeß sein, beschweren wollen, Damit durch die Talmutischen gottlosen gedichte die armen gutthertzigen Juden von vnser waren Religion, nit zum fürnehmsten abgehalten werden. Zum andern sollen sie die Juden geloben vnd versprechen, nirgent newe synagogen auffzurichten, sonder sich alleyn der alten vnd vorgebaweten mit aller stille zu gebrauchen.

Zum dritten sollen sie versprechen, mit niemants der vnsern von der Religion zu disputieren inn eynichen weg, dann alleyn mit denen predigern, die wir dazu besonders verordnen werden. Zum vierden, Das sie zu den Predigern, die man jnen insonderheit verordnen würdt, sampt jren Weibern vnd kindern kommen vnd predig hören sollen und wöllen.

Zum fünfften, sollen zimlicher weise kauffen und verkauffen, doch inn den stetten vnd orten da keyn zünffte sein, oder da sie die zünffte leiden. Doch soll sie jr wahr nit vertewern, sondern vmb eynen zimlichen billichen pfennig geben, wie es jnen vnsre beampten oder Burgermeyster vnd Rath setzen würden, vnd sollen keyn wahr verkauffen, sie seie jnen dann zuuor durch vnsre beampten Burgermeyster oder Rath gesetzt worden.

Zum sechsten, Sollen alle jre hændel vffrichtig treiben, mit keynem vngebürlichen handel oder vinantzen umbgehn, Wo eyner solches vberführe, vnnd vnrechte hændel triebe, den sollenn vnsere beampten darumb nach gelegenheyt vnnd ernstlich straffen, nemlich mit verfallung aller seiner güter. Vnd der so solchen falsch sehe von den Juden, am ersten vnnd mit grunde angezeigt, soll haben den zehenden Pfennig von solchen verfallenen Gütern.

Zum siebenden, Sollen keynen Judischen gesuche und wucher, vnnd vnsre arme Leuthe nicht vbernemen. Würden sie aber eynem eynen gülden zwen oder drei oder mehr leihen, sollichs solle geschehen inn beisein vnser amptleut oder amptknecht, oder tait wissen eynes raths, dauon nach billicher widernüge derselbigen, Als nemlich von einem hundert gulden eyn jar fünff Gulden oder was man sunst dem Christen zu geben pflegt, gegeben werden. Würde aber eyn Jude darüber wucher vnnd gesuch treiben, so solle er die hauptsumma seines ausgelihenen gelts, vnnd die hellft aller seiner verfallen haben, vnnd darzu vier wochen mit dem thurn gestrafft werden. Es soll auch keyn Jude keynem man alleyn, on vorwissen seiner haußfrawen, Auch keynem weibe alleyn on vorwissen jres mannes, vnd on beisein vnserer Amptleute, Amptknechte, oder burgermeyster vnd raths, ettwas leihen. Geschehe

aber sollichs, so solle derjhenig so das gellt entlehenet hat vom Juden, nicht schuldig sein dem Juden was wider zu geben, Sonder der Jude soll dieselbig hauptsumma sampt dem halben teyl aller seiner güter verloren haben, vnd darzu noch souil als die hauptsumma desselben ge lihenen gelts gewesen, halb vns, vnd halb den beampten, vnd burgermeister vnd rath zu straff geben, und darzu viertzehen tage inn thurn gelegt werden.

Zum achten, sollen sie eynen eydt zu Got schweren, keynem burger, Statthalter, Rathsamptmann, burgermeyster oder diener, oder derseligen weibern, etwas zu schenken, auch nit eynem eynigen pfennig oder pfennigswerth, bei straff jres Leibs vnnd lebens, damit vnsere beampten nit also durch gaabe gestochen, vnd den Juden dester eh jre vinantzen vnbillichen wucher vnd vngepürliche händel gestatten vnd zu sehen. Würde auch darüber eyner vnser beampter geschenk von Juden nemen, vnd jre vinantzen oder vngepürliche händel zu sehen, der sol von vns darumb vnnachlässig gestrafft werden.

Zum neunten, Welcher Jude eyn Christen weib oder Jungfraw schendet, oder beschlefft, den sollen vnsere beampten am leben darumb straffen.

Zum zehenden, Welcher Jude gestolen gut kaufft oder daruff leihet, den sollen vnsre beampten am leben straffen. Vnd damit sich der Jude im selbigen versehen käme, so soll er keynem uff etwas leihen, oder dasselbig abkauffen, der Jude hab sich dann zuuor erkündigt, woher sollich gut komme, Vnd ob auch derjenig so sollich gut verkauffen, oder daruff entlehnen will, sollichs zuthun macht habe oder nit.

Zum eilfften, Es sollen auch vnsere amptknecht, Burgermeyster vnd Rath gantz vnnd gar keynen außlendischen Juden gestatten oder zu lassen, etwas in vnsern landen vnd gepieten zu kauffen oder zu verkaufen weder wenig oder vil.

Zum zwölfften, sollen vnsre beampten Burgermeyster vnd Rath mit fleiß daruff sehen, Das sich die Juden diser artikul also gehalten.

Zum dreitzehenden, Wöllen wir den Juden zu lassen, das sie sonderliche personen vnder jnen haben, die beneben vnsern Amptknechten mit zu sehen, das die Juden sich rechtschaffen, vnd diser Articul gehalten. Welcher sich aber deren nit halten würde, das sie denselbigen vnter sich selbst auch nach jrer satzungen straffen mügen.

Zum viertzehenden, Wöllen wir haben, das sie vns den schutzpfennig geben, weß sie mit uns vberkommen werden, vnd sonderlich eyn yeder, nach dem er vermag.

Daß diese Judenordnung, zuerst weder von den Juden noch

von den Amtsherren genau befolgt wurde, zeigt das Konzept einer neuen Judenordnung vom Jahre 1543[1], in dem Landgraf Philipp den Amtsherren über die ungenügende Befolgung der Judenordnung einen strengen Verweis erteilt. Eine Veröffentlichung dieser konzipierten Verordnung fand nicht statt; doch folgte eine strengere Handhabung der Judenordnung von 1539, die viele Juden zum Verlassen des Landes veranlaßt hat. Dies ergibt sich aus folgendem Schlußpassus des fürstlichen Ausschreibens vom 20. August 1545.

Zum dritten haben wir glaublichen bericht, Ob sich gleich die Judden vnser ordnung halben, auß vnsern landen gethan, das sie sich vnder andere leuthe gewendet, da dannen sie nichts desto-weniger mit vnsern vnderthanen handlen vnd parthieren, welchs wir keyns wegs zu leiden gemeynt sein, Befelhen demnach euch hiemit inn gnaden ganz ernstlich, Das jr zu stund an, allenthalben in vnserm ampt ewer verwaltung die versehung thuid, Das solcher Judden keyner eynig handlung, oder parthierung mit vnsern vndertanen treib, Vnd da jr darůber etliche betretet, die inn hafft ziehet, vnd darumb vngnedig straffet.

Die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts dürfte eine Zeit verhältnismäßiger Ruhe für die Juden in Hessen gewesen sein. Es haben sich bis jetzt keine die Juden betreffenden Verordnungen aus dieser Zeit gefunden, jedoch ein Brief Landgraf Wilhelms des Weisen an seinen Bruder den Landgrafen Ludwig, der von solcher Aufklärung und Duldsamkeit zeugt, daß er auch heute noch als vorbildlich bezeichnet werden kann. Er lautet[2]:

„Freundlicher lieber Bruder vnd geuatter, wir Habenn das buchlein welches Ew. l. Pharher zw. Gießenn Nigrinus der Juddenn halbenn ausgehen laßenn, gelesenn. Befindenn daraus das es schlecht werck vnd schier nichts darin ist, als fabelnn vonn dem durchstochennen Sacramentlichenn brodt vnndt dergleichenn, vnd was darin ist, so ein wenig einen Neruum haben mochtte, solches Jst alles vonn wortten zw wortenn ausandernn Authoribus mutuirt, Zudem da auch solche Argumenta die Jnn beurtem buchlein angezogenn werden geltenn soltenn. So mußte man keine andern Religions Verwanntthen ausserhalb der Religion derenn die Obrigkeit zugethann geduldenn, Sondern die Papistenn Caluinisten vnd alle anndere Sectenn verdriebenn werdenn dauon

[1] Kopp, Bruchstücke zur Erläuterung der Teutschen Geschichte und Rechte I, S. 157.

[2] Kopp a. a. O. S. 159.

doch gott der Her ghar kein gebott hat gegebenn sondern will eusser-liche pollicey vnd fridtleben bey allen erhaltenn haben, sie seyen gleich welcher Religion sie wollen, darumb Auch S. Paulus spricht wan sie es also verstehen wolten das sie die gottlosen solten meiden, so wurde er sie heissen auf der Welt gehenn. Vund hettenn also die Papisten ein gute bementelung, keine andere Religion Inn Ihrenn Landenn, als die Papistische welche sie fer warhafftig hallten zu leydenn, derohalbenn dan solche propositiones sonderlich aber bey dießenn Zeittenn zughar vnfruchtbar.

— — — — — — — — — — — — — — —

„Dat. Cassel am 19 February 70."

Wilhelm lz Hessen

Aus dem Jahre 1610 ist eine Verordnung des Landgrafen Moritz erhalten, die später den Namen „Silberbrief" führte. Das Original desselben war auf Pergament geschrieben und wurde bei der Vorsteherschaft der Juden in Kassel aufbewahrt[1].

Von Gottes Gnaden, Wir Moritz Landtgraffe zu Hessen, Grave zue Catzenelnbogen, Dietz, Ziegenhain und Nidda.

Thun kundt vnnd bekennen hiermit, Nachdem hiebevor Wir etzliche Juden vnter vnsererm Schutz zu wohnen gnädig vergönnet, vnd von Jederm Fünff Gulden Schutzgeldt genommen, hernacher aber dasselbe biß off Zehen Gulden kommen lassen, Endlichen aber gewilliget, daß ein Jeder hinfuro Acht Goldgulden in specie geben, vnnd für den Einzug Zehen Goldgulden erlegen soll: Vnnd da sich auch einer auß vnserem Schutz zu begeben willenß, solches mit vnsern oder vnser Reuth Cammer verwissen thun vnd sich erledigen soll. Whln auch hiebevor Sie die Juden eine Anzahl Silberß in vnsere Münze, doch gegen eine benannte Bezahlung lieffern müssen: So haben wir solches in Gnaden doch derogestallt erlassen, daß Sie vnß davor Jährlich ein Tausend Reichsgulden an guther gangbahrer Müntze, nemblich Jede Messe Fünffhundert Reichsgulden zu Handen vnserß Cammers Schreiberß liefern sollen, Dargegen wir Ihnen nachgeben, da Ihrer etzliche versterben, oder auß unserm Lande ziehen würden, daß alßdann ihre quota an derselben nachgelassen seyn, hingegen aber da Ihrer mehr von Vnß eingenommen werden, soll alßdann solcheß vnß zu guthen kommen, vnnd die Lieferung des Geldes erhöhet werden;
So sollen auch die Juden, so vnter denen vom Adell in vnsrem

[1] Land.-Ord. II, S. 342.

Fürstenthumb wohnen, vnnd mit Vnserer Gnädigen Verwilligung sitzen, an solcher Lieferung Ihnen zu Hülffe kommen, vnnd Ihr Antheil mitt erlegen, vnnd Ihnen allesampt die Gewerbe vnnd Parthierung, deren sie sich zue gebrauchen, doch daß Sie keinen vbermäßigen Wucher nehmen, sondern sich wie andere eineß billigen Gewinß begnügen lassen, ohne Hinderniß gestattet werden, ohne gefehrde,

In Vhrkundt haben wir Vnß mitt eigen Händen vnterschrieben, vndt Vnser Secret hieran hängen vndt geben lassen zue Cassel den Ersten Tag January Anno Ein tausendt Sechßhundert vnd Zehen Moritz, L. z. Hessen.

Das auf Pergament geschriebene Original besitzet die Judenschafft zu Cassel vnd bewahret es bey ihren übrigen Documenten; wovon ein zeitiger Vorsteher und Judenschafftlicher Schreiber Nachricht ertheilen können.

Es dienet dermalen nur zu Erläuterung der Fürstlichen Concession vom 20ten Julii 1556 § 1. a. S. oben pag. 337. und der Vorstellung vom 16ten May 1655 pag. 342.

Trotz der hohen Abgaben, die den Juden aufgelegt wurden, und der geringen Erwerbsmöglichkeit, die ihnen gelassen war, suchten die Zünfte und die einzelnen christlichen Gewerbetreibenden ihren Erwerb immer mehr zu unterbinden. Es wurde deshalb von der Regierung ihr Recht zum Schlachten für ihren Bedarf, zum Garn- und Häutehandel ihnen oft bestätigt, so im Jahre 1606, als die Metzger in Kirchhain sie am Schlachten hindern wollten, ferner im Jahre 1610, 1613, 1615, 1618 usw. — Auch ihren Gottesdienst wollte man untersagen, so daß in einem Kameralreskript im Jahre 1618 unter Berufung auf die Judenordnung vom Jahre 1539 darauf verwiesen wurde, daß die Juden zwar keine neuen Synagogen dort aufbauen dürfen, wo bisher keine gewesen, in ihren Häusern jedoch ihr Gebet „ohne geschrey vnd Ergernissen der Christen" verrichten dürfen. Die von den Zünften, von Ratsherren und Bürgermeister den Juden bereiteten Schwierigkeiten häuften sich so sehr, daß die „Vorsteher der gesamten hessischen Judenschaft in Hessen-Cassel" am 15. Mai 1655 eine Beschwerdeschrift an den Landgrafen einreichten, in der sie um Schutz betreffs des Schlachtens, Garn- und Häuteverkaufs baten und „daß sie unter keinem anderen als Ihre F. Gnaden dero nachgesetzter Regierung Jurisdiction und Botmäßigkeit stehen möchten." In dieser Vorstellung weisen sie darauf hin, daß „die gemeine Rechte sie für Römische freye Leute und Bürger erkennen auff- und annehmen, auch die Vornemdste Bürger-

liche Privilege mitteilen", und daß die Fürsten zu Hessen, so sehr auch die Widersacher der Juden sich dagegen gesträubt haben, ihnen laut ihren Schutzbriefen nicht geringe Freiheit, als den anderen Untertanen, sowie jedes aufrichtige Handeln mit Waaren, die nicht besonders privilegiert sind, gestattet haben. Hierauf erfolgte eine fürstliche Konzession vom 20. Juli 1656, in welcher den Forderungen der Juden entsprochen wurde[1].

Die Erteilung dieser Konzession war von um so größerer Bedeutung, als in dem Landtag des Jahres 1655 die Städte wiederum die volle Vertretung der Juden auf Grund des fürstl. Ausschreibens Philipps vom Jahre 1524 verlangt hatten. In der auf dieses Verlangen erlassenen fürstl. Resolution vom 20. Dezember 1655 heißt es: „daß die Juden gar aus dem Lande vertrieben und unter den Christen nicht geduldet werden sollten, ist Gött- und Weltlichem Rechte zuwider, bevorab da sie göttliche Verheißung der Bekehrung haben. (Deut XXX Hos III v. 4 et 5. L 14 C de Judas)"[2].

Wenige Tage nach Erteilung der Konzession, am 1. August 1656, wurde folgendes interessante Ausschreiben über die Anstellung eines Landrabbiners vom Landgrafen Wilhelm erlassen, dessen Original, auf Pergament geschrieben, sich bei den Judenschaftlichen Dokumenten in Kassel gefunden hat[3].

Von Gottes Gnaden Wir Wilhelm Landgraff zu Hessen, Fürst zu Hersfeldt, Graff zu Catzenelnbogen, Dietz, Ziegenhain, Nidda vndt Schawenburgk, etc. Bekennen hiermit;

Alß wihr in glaubwürdige erfahrung gebracht, welchergestaldt die in vnserm Fürstenthumb vndt dehro ahngehörigen Graff- vndt Herrschafften verhaltende Schutzverwanthe Juden, wan etwa streittigkeiten zwischen Ihnen vohrgefallen, von einem frembdten Rabinen, dan nacher Fulda vndt itzo nacher Friedtburgk evocirt, daselbsten durch besagten Rabinen entscheiden, die dabey gefallene Geldstraff halb dem Burggraven, alß des Ohrtts Obrigkeit, die ander helfte aber der gemeinen Judenschafft zugewiesen, wodurch dann vnsern Schutzverwanthen nicht allein viell lauffens vnd wegen Weitte des Weges große Vnkosten gemacht, sondern vnß auch dardurch vnsers ohnstreittige habende Regalia vndt Juris dictionalia vber vnsere Schutzverwanthe Juden heimblich endtzogen, welwihr aber wegen vnsrer hohen Fürstlichen habenden

[1] Land.-Ord. II, S. 337.
[2] Land.-Ord. III, S. 122.
[3] Land.-Ord. II, S. 620.

Regalien lenger nicht nachgeben noch gestatten können, sonder Ihnen den Juden mitt Ernst auch vorbehaltener straff (daß Sie solches bishero verschwiegen) vfferlegt, alhier in vnserm Fürstenthumb einen eigenen Rabinen zu bestellen.

Wan Sie dan solchem unserm befelch vnterthenig gehorsamb geleistet vnd vnß vntherthenig zu erkennen gegeben, daß Sie vntter Ihnen selbst nunmehro einen Rabinen ahngeordnet vndt vmb gnädige Ratification vndt Confirmation deßselben gebethen.

Als haben Wihr solchem ihrem vntterthenigem suchen deferiret vndt die beschehene Ahnordtnung hiermit ratificirt, doch also vndt dergestaldt, daß:

Erstlich solche Ahnordnung Ihres Rabines weitter nicht, alß zwischen ihnen Juden zu richten vnd zu schlichten, nach Ihrem Mosaischen Gehorsamb vndt Zwangsmittel gleich andrer Rabinen bemächtigt sein, nicht aber Vergeringerung vnd Abbruch vnserer habender Regalien vndt Jurisdiktion gemeynet sein solle.

Vohrs ander, weill bey solcher Ahnordnung sie vnnter sich disponiret, wan einer bey dem Rabiner klagen, vndt vff gegebenen Bescheid weitter suchen vndt der Klage niederfellig würde, daß alßdan derselbe Zehen Rthlr. straff erlegen solle, daß solche vndt andere nach Gelegenheitt der Versprechung fellige vnserm Fisco zum halben Theill berechtigt vndt eingelieffert werden solle.

Vohrs dritte, damit dan hieruntter keine Gefehrde gebraucht werden möge, daß deswegen einer auß Ihrem mittell mit einem leiblichen Juden Aydt beladen, dem Rabinen adjungirt werden vnd dieselbe schuldig seyn sollen Vnserm Fisco die straff jederzeit zu berechnen vndt einzulieffern vndt da hierunter etwas andres zu Nachtheil vndt Abbruch Vnserer oder Vnser Beampten vndt Diener habenden Jurisdiction vndt Gerechtigkeit practiciret werden solte, dasselbe jedesmahls auffricht redtlich ohne angesehen einiges der anderen Juden Bannes oder Excommunication bey leib vndt lebens straff ahnzuzeigen.

Deßßen zu Vhrkundt haben wihr dieses mitt eigener handen Vnnterschrieben vndt mitt vnserm Fürsten Secret Insiegell bekräftigt.

Geschehen zu Caßell den Ersten Monathstag Augusti, des Ein Thausend sechs hundert funffzig sechsten Jahres.

Wilhelm mppria

| |
(L. S. pens.)

vt. Johann Vulrejus
Cantzlar mppria.

Die fürstlichen Konzessionen über Handel und Gewerbe der Juden, ihre Berechtigung zum Schlachten, ihren Gerichtsstand und die Anstellung eines Rabbinen wurden später wiederholt erneuert, so am 1. Oktober 1664 durch die Landgräfin Hedwig Sophie, am 15. März 1679 durch den Landgrafen Carl. —

Im Jahre 1679 wurde auch eine neue Judenordnung erlassen[1]. Auch diese hat ihre Geschichte. Bereits im Jahre 1622 forderten die Räte des Landgrafen Moritz eine Revision der Judenordnung von 1539, die „sonderlich damit zu verbessern sey, dass den Juden verbothen würde, liegende Gründe oder Häuser anzukaufen, ihnen auch anzubefehlen, ein besonderes Zeichen an ihren Kleidern zu tragen". Dieser Forderung wurde damals keine Folge gegeben. Nachdem jedoch im Jahre 1643 die Landstände zwei Bittschriften um Erlaß einer neuen Judenordnung eingereicht hatten, wurde eine solche im Jahre 1646 am 5. Oktober gedruckt, und auch die dazu gehörigen Ausschreiben waren bereits angefertigt. Diese Judenordnung enthält in Paragraph 26 Bestimmungen über „Zeichen, so die Juden an ihren Kleidern tragen sollten". Sie wurde jedoch nicht veröffentlicht, weil die Juden am 9. Oktober 1646 eine dringende Bittschrift gegen ihre Publizierung eingereicht und auch die Ritterschaft um vorherige Mitteilung derselben gebeten hatten. — Landgraf Carl hat sie später, wie in der Einleitung zur Judenordnung vom Jahre 1679 bemerkt ist, „revidiren, renoviren und der Zeitbeschaffenheit nach verbessern, auch wo es nöthig befunden, ändern lassen". Das gedruckte Regierungs-Ausschreiben, mit dem diese veröffentlicht wurde, datiert vom 15. Februar 1680. — Sie unterscheidet sich in wesentlichen Punkten von der Judenordnung von 1539. Sie ist bedeutend umfangreicher, als letztere — sie besteht aus 29 Paragraphen —, wenn auch kleiner als die aus den Jahren 1739 und 1749, die 39 resp. 30 Abschnitte umfassen. — Ich beschränke mich darauf die wichtigsten Punkte dieser Judenordnung anzugeben.

Die Paragraphen 1—6 enthalten Bestimmungen über die Aufnahme der Juden, über welche späterhin viele Einzelverordnungen erfolgten. In keinem Orte, dem nicht von alters her das Recht der Judenaufnahme zustand, durften Juden wohnen. Im Jahre 1779 wurde hierzu noch angeordnet, daß auch in diesen Orten nicht mehr Juden wohnen dürfen, als dies im Jahre 1744 nach einer damals angelegten Judentabelle der Fall gewesen. Vor der Aufnahme mußte der Jude

[1] Land.-Ord. III, S. 120.

einen Schutzbrief des Landesherrn erhalten haben. Dieser wurde nur dem erteilt, der der älteste Sohn eines inländischen Schutzjuden war, das fünfundzwanzigste Lebensjahr zurückgelegt, wenigstens 500 Reichstaler Vermögen hatte, obrigkeitliche Zeugnisse über seinen Handel und Wandel, eine Bescheinigung der Ortsobrigkeit, daß die christlichen Einwohner gegen seine Aufnahme nichts einzuwenden und eine solche von vier Vorstehern der Judenschaft vorgelegt hatte, daß die Gesamtjudenschaft für alle Abgaben, die der Aufzunehmende auch in Zukunft zu zahlen habe, haften wolle. Nachdem diese Bedingungen erfüllt waren, mußte der Jude mit seinen über vierzehn Jahre alten Kindern einen Eid der Treue leisten, in dem er unter anderem gelobte, keinen weiteren Anhang in das Land zu bringen, es nicht wieder zu verlassen, bevor er einen Abschiedsbrief erhalten — dieser kostete ihm ein Drittel seines Vermögens — keinen Unterschleif zu begehen, durch seine Hantierungen dem Fürsten und den Untertanen nicht zu schaden, sondern ihren Nutzen und Frommen zu fördern. — Paragraph 7 verbietet jede Lästerung der christlichen Religion, die Aufrichtung neuer Synagogen, das Disputieren mit Christen über religiöse Fragen und das Einladen derselben zur Feier der jüdischen Zeremonien und Feiertage; er befiehlt die Annahme der Belehrungen und Bekehrungspredigten christlicher Theologen. Paragraph 9 gestattet ihnen, ihren „vermeintlichen Gottesdienst", jedoch nur in der Stille, in einer abgelegenen Wohnung eines Juden zu halten und verbietet dabei jedes sonderbare Getön und das öffentliche Hornblasen aus den Fenstern und den Häusern. Im Jahre 1655 hatten sich nämlich Bürgermeister und Rat zu Kirchhain darüber beschwert, daß die fünf Juden dort „mit großem Geplärr ihre Synagoge halten". Die Regierung zu Marburg forderte darauf die Judenschaft von Kirchhain und Frankenberg vor sich und gab ihnen eine fürstliche Resolution vom 3. Juni 1656 bekannt, nach der sie das Blasen zu unterlassen haben. Hiergegen reichten sämtliche Vorsteher der Judenschaft im Fürstentum Hessen s. d. Cassel 2. September 1656 an Serenissimum eine Beschwerde ein, daß sie „als Juden zur Observierung des Mosaischen Gesetzes und Ceremonien sich in allen Wegen verbunden achteten, in welchen auch die Hornblasen mit begriffen, wie Levit. ahm 23 und Num ahm 29 mit mehreren zu sehen, also daß sie dasselbe ohne Profanirung ihres Gottesdiensts bey annahendem ihrem Neuen Jahres-Fest nicht umgehen konnten, wie denn hin und wieder im gantzen Röm. Reich, wo noch Juden geduldet würden, man dessen nicht entübrigt sein könnte, es

auch mit demselben so gethan, daß es zu niemands Aergerniß oder Beschimpfung gereicht, gestalt solch blasen nicht auf offener Straßen, sondern in den Häusern, wo die Zusammenkünfte wären, ohn groß Gethön geschehe, vndt kaum eine halbe viertel Stunde wehrte, daß es wohl die wenigsten Leute zuhören bekämen, vorab zu Kirchhain, allwo den Juden Zusammenkünfte in einem an der Stadtmauer abgelegenen Hause wären . . . . daß sie samt vndt sonders bei ihrem Gottesdienst und zwar dero Zeit auch in specie bey der Ceremonie des Hornblasens bei Begehung ihres Neuen Jahresfests gelassen — werden möchten".

Die nunmehr ergangenen Resolutionen an die „Sämtl. Judenschafft im Fürstenthum Hessen" „Vor die Juden zu Kirchhain vndt Frankenbergk" vom 3. September 1656 und ein „Rescript an die Regierung zu Marburgk" vom 5. September 1656 ordnen an, daß nur das „öffentliche ärgerliche blasen", nicht das „blasen uf ihr vermeinte Festtage" verwehrt sei, „ohne welches sie ihren Vorgeben nach ihren vermeinten Gottesdienst nicht verrichten können."

Paragraph 10 der Judenordnung bestimmt, daß „alle Juden Persohnen jung und alt, auff die Sonn- und Fest-, auch Buß-, Bet- und Fasttage sich einheimisch halten, und nicht über Feld oder sonsten ausgehen, oder in den Häusern einige Hand-Arbeit verrichten, weniger ihr Schuldener mahnen, sich mit ihnen berechnen, Geld einnehmen oder ausgeben, sondern sich still und eingezogen halten und kein Aergerniß geben, und diejenigen Predigten, so Wir deßfalls anordnen möchten, besuchen, fleißig zuhören, und den Gottesdienst nach eines jeden Pfarrherrs Anordnung, abwarten, alles bey Straff zehen Gulden, welche einer jede Persohn, so hierwider handeln wird, jedesmahls ohnnachlässig zu erlegen schuldig seyn soll".

Die Landgräfin Amalie Elisabeth hatte die Bekehrung der Juden eifrig betrieben. Besondere Predigten wurden für sie in den Ratshäusern gehalten; die Judenpredigten des Dekans Justus Saldan vom Jahre 1647 und später wurden im Jahre 1650 gedruckt. Sechzehn Juden, welche im Jahre 1649 am Versöhnungstage den jüdischen Gottesdienst im Hause eines Rabbiners abgehalten und die auf dem Rathause zu Kassel angesetzte Predigt versäumt hatten, wurden mit Gefängnis bestraft, der Rabbiner ward aus dem Lande verwiesen. — Im Jahre 1651 waren sechs Termine für die Judenpredigten ausgeschrieben. Dem Gesuche der Juden um Dispensation hiervon wurde nicht entsprochen. Auch ein besonderer Judenkatechismus wurde für sie ausgearbeitet. Auf ihre diesbezüglichen Vorstellungen

erfolgte die fürstliche Resolution vom 9. Juni 1651: „Ihro Fürstliche Gnaden laßen es über den der Juden Predigt halber gemachten anstalt auch nochmalen bey der verordnung, daß die vnter dero schutz wesende Judenschafft den zum Truck gebrachten Catechismum zu sich nehmen vndt lesen, lediglich bewenden. Gleichwie es aber die meynung jetzo dabey nicht hat, daß sie deswegen eben gedachten catechismum außwendig zu lernen vndt darüber redt vndt andtwort zugeben wieder willen gehalten sein solten, also werden Sie dieses sich zur erläuterung des obigen; dienen vnd im vbrigen obged. J. f. Gn-verordnung gehorsamblich zu gehalten angelegen sein lassen.“ —

Paragraphen 11—14 enthalten Bestimmungen über die Instanzen für Juden als Beklagte und Kläger, Paragraphen 15—17 über ihren Handel, Paragraph 18 Zahlung des Silbergeldes, Paragraphen 19—27 über die Geld- und Darlehnsgeschäfte, Pfänder, Anzeige gestohlener Waren, Paragraph 28 über Abzugsgeld und Abschiedsbrief. Die Judenordnung schließt mit dem Verbote, Geld oder Geldeswert den Beamten zu schenken mit einer Strafandrohung für diese, falls sie Geschenke annehmen ahnen. —

Für die vielen vom 16., 17. und 18. Jahrhundert erlassenen Einzelverordnungen darf ich auf meine Abhandlungen „das Constitutenbuch der sämtlichen hessischen Judenschaft vom Jahre 1690“ in der „Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstag des Dr. Israel Hildesheimer“ und „Die Judenlandtage in Hessen-Cassel“ in der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums“ Jahrgang 1895 verweisen. —

Un ignoto capitolo di storia ebraica.

Di UMBERTO CASSUTO-Firenze.

Finora non era nota l' esistenza in Italia di altri cripto-giudei all'infuori di quelli che vi giunsero, direttamente o indirettamente, dalla Spagna e dal Portogallo, e nessuna conoscenza si aveva, ch' io sappia, di gruppi abbastanza considerevoli di ebrei italiani che, costretti dalla forza ad abbracciare il cristianesimo, avessero poi conservato nell' intimo del cuore e della vita familiare l'attaccamento e la devozione alla fede avita. Ora però credo di poter dimostrare l'esistenza secolare di tali cripto-giudei italiani, l'esistenza cioè di numerose famiglie ebree dell' Italia meridionale che lungamente vissero professando in palese le forme del culto cattolico, e conservando tuttavia nell' animo, di generazione in generazione, fedeltà al giudaismo, di cui osservavano, per quanto era lor concesso dalle circostanze, i riti e le cerimonie nel segreto delle pareti domestiche. Resta così maggiormente spiegata e giustificata la presenza di una preghiera relativa agli *anusim,* come vengono chiamati in ebraico i cripto-giudei, nel formulario liturgico degli ebrei italiani.[1]

Riservandomi di parlare altra volta delle vicende secolari di queste famiglie di convertiti, mi limiterò ora a occuparmi delle circostanze e del tempo in cui la conversione ebbe luogo.

Il beato GIORDANO DA RIVALTO, in una predica tenuta nella chiesa di S. Liperata in Firenze il dì 9 novembre 1304,[2] riferisce che «forse 14 o 15 anni poco più o poco meno» prima di allora un ministro di re Carlo [d'Angiò], frate Bartolomeo, aveva esposto al re che gli

[1] Ed. Bologna 1540, vol. I, c. 22a e 35b: אחינו ישראל ואנוסי ישראל הנתונים בצרה ובשביה המקום ירחמם ויחון אותם בעבור שמו הגדול ויושיעם ויושיענו ויוציאם ויוציאנו מצרה לרוחה ומאפלה לאורה ונאמר אמן.

[2] Prediche, Firenze 1831, vol. II, p. 231.

ebrei di Puglia si erano resi colpevoli di omicidio rituale, martirizzando un fanciullo allo scopo di ripetere e di schernire la passione di Cristo. Il re, il quale non aspettava che un' occasione per liberarsi dei suoi sudditi ebrei, fece prendere i giudei di tutta la provincia, e impose loro la scelta fra la morte e la conversione al cristianesimo. Dopo lunga ponderazione, gli ebrei decisero di farsi cristiani, e accettarono il battesimo in numero di più che ottomila, mentre altri riuscivano a fuggire, sicchè in tutta Puglia e in tutte le terre del re non rimasero più giudei. Uno dei battezzati divenne frate, e fu amico di fra Giordano; era uomo colto e lettore in Napoli. Fin qui la narrazione del predicatore. Manifestamente, questa narrazione non è da accettarsi ad occhi chiusi, dato anche lo scopo di edificazione cui mirava fra Giordano, ed alcuni particolari sono evidentemente fantastici. Pur tuttavia, non sembra probabile che si debba ritenere non esservi ombra di vero in quanto riferisce fra Giordano. Nella stessa predica, poco sopra, egli ricorda una terribile persecuzione degli ebrei avvenuta quattro anni prima, o anche meno, in Alemagna, e da alcuni particolari e dalla data che egli dà resulta senza alcun dubbio trattarsi della persecuzione di Rindfleisch, per quanto poco esattamente riferita. Nella stessa guisa parrebbe quindi doversi considerare il racconto riferentesi agli ebrei pugliesi, ritenendolo cioè rispondente ad alcunchè di reale nelle sue linee generali, per quanto alcuni dei particolari siano immaginari, altri esagerati, altri per lo meno inesatti. A questo proposito va ricordato che le prediche di Fra Giordano non furono poste per iscritto da lui, ma raccolte da uno o più dei suoi uditori, talchè è possibile che il redattore non abbia riferito con fedeltà quanto il predicatore aveva realmente detto.

Se non che, il GÜDEMANN,[1] che già rilevò la narrazione di Giordano da Rivalto, non avendo trovato nessun' altra testimonianza di questo avvenimento così importante per gli ebrei dell' Italia meridionale, fu indotto a revocarne in dubbio la realtà. Egli osserva che mentre nessuna notizia abbiamo del fatto da altra fonte, sappiamo invece per contro che i sovrani della casa d' Angiò tennero un' attitudine favorevole agli ebrei: Carlo I ne fu addirittura un benevolo fautore, e Carlo II, sotto il cui regno sarebbe avvenuto il fatto, li prese almeno sotto la sua protezione; per di più sappiamo, egli continua, che nei secoli XIII e XIV vi furono sempre ebrei in Trani

---

[1] Geschichte des Erziehungswesens II, p. 261, dove la data della predica di fra Giordano è di correggersi in 9 novembre anzichè 9 dicembre.

e nel resto della Puglia. Per tutte queste considerazioni, il GÜDEMANN non solo non esita a relegare senz' altro nel regno delle favole l' asserzione di fra Giordano che al principio del secolo XIV non vi fosse più un ebreo in Puglia[1] (nel che potremmo consentire con lui), ma si esprime altresì in modo da porre in dubbio anche la veridicità della parte essenziale del racconto.[2] Già altrove[3] io accennai che non a ragione il GÜDEMANN negava l' attendibilità di questa notizia, riservandomi di tornar con più agio sull' argomento, e di esaminarlo più minutamente, come faccio nel presente studio.

Anzi tutto, si deve osservare che la testimonianza di Giordano da Rivalto non è tale da potersi completamente respingere con tanta agevolezza. Fra i particolari che egli ci narra, se ve ne sono alcuni indubbiamente inammissibili, ve ne sono altri che costituiscono un tal quale suggello di autenticità. Così la menzione del ministro reale Bartolomeo (in cui sarà da vedere probabilmente Bartolomeo da Capua, giureconsulto a Napoli e protonotario del regno, morto verso il 1328); così l' indicazione della data, per quanto approssimativa; così il ricordo del convertito che divenne frate e lettore a Napoli. Per contro, l' argomento allegato dal GÜDEMANN della costante presenza di ebrei in Puglia nei secoli XIII e XIV non può valere a infirmare se non la generalità della conversione di *tutti* gli ebrei pugliesi, che infatti, come abbiamo già notato, sarà assai probabilmente un' esagerazione di fra Giordano; ma non può esser sufficiente a far negare ogni attendibilità al fatto di una conversione parziale, anche assai estesa. D' altra parte, bisogna osservare che le notizie riferentisi al secolo XIII, essendo anteriori all' epoca in cui secondo il predicatore avrebbe avuto luogo la conversione, non hanno alcun valore in tal senso; mentre invece nel trecento le notizie di ebrei in Puglia vengono a scarseggiare, e ricompariscono con maggiore abbondanza solo nel secolo XV. Il GÜDEMANN, nell' asserire che in Trani e negli altri luoghi della Puglia dimorarono continuamente ebrei, attinge evidentemente al BELTRANI, «Su gli antichi ordinamenti marittimi della città di Trani», il quale dice appunto[4] che nonostante le vessazioni cui furono fatti segno verso l' alba del

---

[1] Anzi, il predicatore dice di più: «in tutta Puglia e in tutte le terre del re».

[2] Un po' più temperato è il giudizio che della narrazione del Rivalto è dato nell' art. Apulia della Jew. Enc. II, p. 31 (ove però si parla erroneamente di Carlo I anzichè di Carlo II).

[3] Nel mio art. su Carlo II d'Angiò nella Jewrejeskaja Encycl. di Pietroburgo.

[4] p. 77.

secolo XIV, essi «continuarono sempre a rimanere nella città di Trani», ma le prove che il BELTRANI adduce per dimostrare questa sua asserzione non risalgono più lontano dell' epoca in cui Alberico da Barbiano ebbe il dominio utile di Trani, vale a dire fra la fine del secolo XIV e il principio del XV.[1] Forse il GÜDEMANN pensa anche a Isaia da Trani il giovane, ma non sappiamo che questi dimorasse proprio a Trani e la sua famiglia potrebbe essere una di quelle fuggite. Per mostrare invece come scarseggino le notizie al principio del trecento, ricorderò che nell' elenco delle quote imposte alle varie città del regno in una contribuzione del 1320, gli ebrei sono nominati soltanto, per ciò che concerne la Puglia, a proposito di Otranto e di Taranto, mentre si tace di loro a proposito di Lecce, di Bari, di Trani, e di tutti gli altri luoghi della Puglia.[2] Di più, come argomento atto a mostrare che la dimora degli ebrei a Trani non fu ininterrotta, potrebbe forse valere l' espressione di un documento che concerne i diritti spettanti all' arcivescovo sulla giudecca di Trani, e che ricorda che l' arcivescovo „dictas .... iurisdictiones et potestates exercuit in eosdem Judeos *quotiens* fuerunt Judei in Trano".[3]

Non è neppure argomento sufficiente per respingere la narrazione di fra Giordano, nè in tutto esatto, quello della benevolenza dei d' Angiò verso gli ebrei. Dell' attitudine di questa famiglia sovrana verso i suoi sudditi ebrei non abbiamo che poche notizie staccate, e del resto anche quel poco che sappiamo ci attesta come uno stesso sovrano si mostrasse ora mite e tollerante, ora severo e ingiusto riguardo agli ebrei, ovvero fosse benevolo verso gli ebrei di una provincia e mal disposto verso quelli di un' altra provincia, indotto volta a volta da speciali motivi del momento. Certo è che Carlo I d' Angiò,

---

[1] Un po' più addietro ci riporterebbe quel che dice il BELTRANI stesso in Buonarroti, 1876, p. 177—178, dove sembrerebbe che nel 1377, epoca del resto già abbastanza lontana da quella a cui ci riporta la notizia di FRA GIORDANO, i cittadini tranesi si lamentassero che per le vessazioni dell' arcivescovo non solo non venivano più ad abitare la città nuovi ebrei, come per l'addietro, ma che anche quelli che già vi si trovavano se ne partivano. Però, come mostra l'esame del documento relativo, pubblicato dallo stesso BELTRANI nella sua opera Cesare Lambertini e la società familiare in Puglia durante i secoli XV e XVI, vol I, parte prima, Trani 1884, p. 128, non si tratta di ebrei, ma di *neofiti*.

[2] MINIERI-RICCIO, Notizie storiche tratte da 62 registri angioini, Napoli 1877, p. 195—196.

[3] BELTRANI, in Buonarroti, 1876, p. 184; id., Cesare Lambertini e la società familiare in Puglia etc., p. 301.

per quanto ci è dato sapere, fu assai favorevole e tollerante verso gli ebrei dei varii paesi soggetti alla sua dominazione, e anche le notizie venute in luce posteriormente all' opera del GÜDEMANN, o che egli trascura, confermano in ciò il suo giudizio. Per ciò che concerne gli ebrei dell' Anjou, noi vediamo che nel 1269 egli scrive al baiulo locale ordinandogli di non permettere che gli ebrei siano maltrattatati dai crociati[1]; poco dopo, con una lettera del 15 febbraio 1271 e un' ordinanza del 3 marzo successivo, proibisce le vessazioni cui gli ebrei erano fatti segno da parte dei baiuli, istigati dai commercianti angioini concorrenti degli ebrei; e due anni più tardi, nel 1273, interviene ancora una volta in favore degli ebrei ingiustamente trattati dai baiuli angioini.[2] Nella sua qualità di senatore romano, emise il 6 aprile 1271 un decreto diretto al suo vicario e a tutti i funzionari con cui ordinava loro di vegliare a che i diritti di cui già godevano gli ebrei romani non venissero menomati.[3] Poco dopo, nel 1273, prese le difese degli ebrei di Trani contro le imposizioni e i procedimenti arbitrari dell' arcivescovo e le prepotenze di funzionari e di privati.[4] In Provenza, con un editto del 26 marzo 1276, volle porre un termine alle vessazioni che l' inquisizione esercitava contro gli ebrei.[5] A tutto ciò si aggiunga che egli aveva alla sua corte, in qualità di suo medico, l' ebreo Farağ (Farragut) ben Schalem da Girgenti, a cui si dava il titolo di „fedele del re", e che per incarico di Carlo tradusse dall' arabo in latino parecchie opere scientifiche, di cui la principale è l' Al-Hawi di Razi, allo stesso modo che pure per desiderio di Carlo un altro medico ebreo, Moise da Palermo, anch' egli detto «fedele del re», traduceva in latino il trattato „De curationibus infirmitatum equorum" attribuito ad Ippocrate.[6] Tuttavia, è da rilevare per contro che Carlo I prestò facile

[1] BELTRANI, Sugli antichi ordinam. marittimi, docum. XVI, p. XXIX (26 febbraio 1269).

[2] Revue des études juives (RÉJ.), XXIX, p. 235 segg.; il documento del 1273 è pubblicato presso DEL GIUDICE, Codice diplomatico del regno di Carlo I e II d'Angiò, III, p. 200 n. 1. Vedi nel seguito della stessa nota un'altra disposizione di Carlo I a favore degli ebrei d'Angiò, in data 24 agosto 1275.

[3] VOGELSTEIN-RIEGER, Geschichte der Juden in Rom I, p. 244.

[4] DEL GIUDICE, op. cit. I, p. 314, n. 1.

[5] GROSS, in Monatsschrift 1878, p. 155—156; Gallia judaica p. 46.

[6] Per questi traduttori, v. STEINSCHNEIDER, Hebr. Übers., p. 723, 974, 985. Per il titolo di «fedele del re» a Moise da Palermo, v. MINIERI-RICCIO, Alcuni fatti riguardanti Carlo I d'Angiò, Napoli 1874, p. 109, e DEL GIUDICE, op. cit. III, p. 172 n. In quest' ultimo luogo si pubblica anche un documento concernente

orecchio alle calunnie di un ebreo rinnegato, Manuforte, il quale, dopo essere stato giudice e maestro della comunità degli ebrei di Napoli, abbracciò il cristianesimo ed entrò poi egli pure nel novero dei «fedeli del re». Questo apostata riuscì a persuadere il re che nei libri talmudici e liturgici degli ebrei si contenevano bestemmie esecrande contro Gesù e la Madonna; e in conseguenza di ciò, il dì 8 maggio 1270, Carlo I, analogamente a quanto era stato fatto in Francia trent' anni prima per le calunnie d'un altro apostata, Nicolas Donin, ordinò a tutti i giustizieri del regno che a richiesta di Manuforte e col consiglio del priore dell' ordine dei predicatori, o del guardiano dell' ordine dei minori, o del prelato del luogo, eseguissero delle perquisizioni nelle case degli ebrei, e se vi trovassero alcuni dei libri incriminati li sequestrassero e li inviassero, per mezzo di messi fedeli, alla regia camera.[1] Eccezion fatta però della facilità con cui Carlo I dette ascolto alle accuse di Manuforte,[2] gli atti a noi noti di questo sovrano sono tali da mostrarci che in generale egli fu non solo tollerante, ma addirittura favorevole, e qualche volta anche amichevole verso gli ebrei. Se non che la datazione fornitaci da Giordano da Rivalto, cioè quattordici o quindici anni prima della sua predica, tenuta nel 1304, ci riporta al 1289—90, e in quest' epoca non regnava più Carlo I, ma suo figlio, Carlo II detto lo Zoppo, che successe al padre nel 1285. Ebbene, di lui abbiamo varie notizie che ce lo mostrano tutt' altro che benevolo agli ebrei. Il GÜDEMANN dice che egli li prese sotto la sua protezione, ma non riferisce la fonte da cui trae questa asserzione. Senza dubbio attinge al BELTRANI, che usa appunto la stessa espressione a proposito di una disposizione contenuta nei capitoli di Carlo II;[3] ma il

---

Faraǵ, che è detto in esso «familiare» del re. Altre notizie su Faraǵ, che ho raccolto dalle opere del MINIERI-RICCIO, v. nel mio art. Sulla storia degli ebrei nell' Italia merid., in Vessillo israelitico, 1911, p. 341.

[1] MINIERI-RICCIO, Alcuni fatti etc., p. 116—117. Il docum. è pubblicato da DEL GIUDICE, op. cit. III, p. 200 segg. Per Manuforte v. anche DEL GIUDICE, vol. I, pag. 314 segg. I libri incriminati sono: «Talmuct» (= תלמוד), «Cairbott» (così ha MINIERI-RICCIO; DEL GIUDICE ha «Carrboct»; evidentemente קרובות, nel senso molto ampio di ogni poesia liturgica, equivalente quasi a Machzor; cfr. LOEB in RÉJ. II, p. 249—250), e «Sedur» (= סדור).

[2] Un'altra occasione in cui egli cedè alle accuse di questo ebreo convertito v. presso MINIERI-RICCIO, Brevi notizie intorno all' archivio angioino di Napoli, Napoli 1862, p. 89.

[3] In Capitula regni utriusque Siciliae, Napoli 1773, p. 47, cit. da BELTRANI, Sugli ant. ord. mar. p. 76; cfr. anche CASSEL, art. Juden, Geschichte, estr. da ERSCH u. GRUBER, Enc., p. 145b.

BELTRANI stesso nota che l' attitudine di Carlo II verso gli ebrei non è in generale così favorevole. E all' opinione del BELTRANI non possiamo che assentire. E vero che è da notarsi la benevola disposizione già ricordata; è vero che nel 1292 Carlo II ordinò alle autorità della Provenza di non consegnare gli ebrei all' inquisizione se non nei casi in cui sicuramente dovessero essere da essa giudicati a tenore delle disposizioni pontificie;[1] è vero che allorquando nel 1306 gli ebrei furono espulsi dalla Francia, e quelli della Linguadoca cercarono rifugio in Provenza, Carlo II ve li ricevè con viva benevolenza, specialmente in Tarascona[2] (forse nella speranza che i nuovi venuti arrecassero incremento ai commerci e alle finanze del paese); però sappiamo per contro che nel 1288 egli espelleva gli ebrei del Maine e dell' Anjou,[3] eccezion fatta per quelli che abbracciassero il cristianesimo;[4] che nel 1294 pubblicava delle costituzioni per gli ebrei di Provenza, contenenti disposizioni enormemente restrittive,[5] e che nel 1308, dietro i reclami degli abitanti di Tarascona, ordinava che per l' avvenire non fossero affidate pubbliche funzioni ad ebrei, e che quelli che già le coprivano dovessero abbandonarle ed esser sostituiti da cristiani.[6] Nulla ci vieta quindi di ritener possibile che chi nel 1288 espelleva gli ebrei dal Maine e dall' Anjou ove non volessero accettare il battesimo, potesse un anno o due dopo imporre agli ebrei di Puglia con la violenza la conversione al cristianesimo. Si ricordi anche che Carlo II è quegli che nel 1300 impose ai musulmani di Lucera, in Puglia, di convertirsi al cristianesimo, e fece passare a fil di spada quelli di loro che rifiutarono di abbandonare la fede dei padri.[7]

---

[1] DEL GIUDICE, op. cit. II, p. 345 n. 1 e III, p. 203 n.

[2] RÉJ. XXXIX, p. 97.

[3] RÉJ. XVII, p. 213; XXIX, p. 238; l'ordinanza relativa, datata 8 dicembre 1288, è pubblicata in RÉJ. XVII, p. 225—226.

[4] Sappiamo che il 25 agosto 1290 Carlo II emanò severissime disposizioni contro quegli ebrei del Maine e dell'Anjou che dopo aver accettato il battesimo erano tornati alla fede ebraica; il docum. relativo è pubblicato da DEL GIUDICE, op. cit. II, p. 345 n. 1. Si riferirà certamente a coloro che due anni prima forzatamente abbracciarono il cristianesimo per evitare l'espulsione.

[5] Gross, Monatsschrift, 1878, p. 157; RÉJ. XXIX, p. 238—239 (dove la data è 1297).

[6] RÉJ. XXXIX, p. 97—98.

[7] Un' ampia ed esauriente monografia di P. EGIDI su questo argomento, intitolata: La colonia saracena di Lucera e la sua distruzione, è attualmente in corso di pubblicazione in Arch. Stor. per le province napolitane; già ne è

Ma vi ha ancora di più. Non è esatto che l' avvenimento sia ricordato solo da Giordano da Rivalto; io credo di averne trovato notizia, per quanto in forma alquanto alterata e inesatta, anche presso i cronisti ebrei.

SALOMONE USQUE, al no. 11 del terzo dialogo della sua „Consolaçam as tribulaçoes de Ysrael"[1] riferisce le sventure patite dagli ebrei delle città di «Napoles» e «Trana» e di altre località del regno di Napoli. Vi erano nel regno, egli racconta, ebrei prosperosi per il loro numero e per la loro ricchezza, i quali, trovandosi una volta il re impegnato in una guerra lunga e pericolosa, e in procinto di esser sopraffatto per la mancanza di mezzi, posero a sua disposizione tutti i loro beni, talchè egli potè continuare con onore la guerra e uscirne vittorioso. Grato dell' aiuto ricevuto, il re d' allora in poi si mostrò costantemente benevolo agli ebrei, concedendo loro infiniti favori e ponendoli alla pari dei nobili del regno, talchè essi s' insuperbirono per la grazia sovrana, e si credettero per sempre sicuri, obliando di porre la loro fiducia in Dio. Di ciò, continua l' USQUE, non tardarono ad esser puniti. Venuto il re in punto di morte, raccomandò al figlio che ricompensasse gli ebrei dei servigi resi allo stato. Il nuovo sovrano, persuaso dai ministri che la miglior rimunerazione sarebbe stata quella di convertire gli ebrei al cristianesimo, salvandoli così dalla dannazione, chiamò a sè i capi degli ebrei, ed espresse loro il suo desiderio di compensarli in tal modo. Nonostante che essi dichiarassero che non era questa una ricompensa da loro desiderata, e che il più gran favore che il re potesse lor fare era quello di non parlar più di ciò, egli persistè nella sua volontà; talchè gli ebrei chiesero del tempo per riflettere. Dopo essersi consultati fra loro, essi si presentarono al re dichiarando che si sarebbero fatti cristiani qualora egli avesse lor concesso d' imparentarsi coi grandi del regno, nella speranza che il re rifiutasse; ma quando, contrariamente alla loro aspettativa, il sovrano aderì anche a questa condizione, essi ricusarono nettamente di accettare il battesimo. Adirato, il re fece bandire in tutto lo stato che a partire dal mo-

---

apparsa una parte nel vol. XXXVI (1911), p. 597 segg., e nel vol. XXXVII (1912), p. 71 segg.

[1] Non essendomi riuscito di trovare a Firenze un esemplare dell' opera dell'Usque, ho pregato l'Eccmo Sig. D. CAMERINI rabbino di Parma di copiarmi dall' esemplare della Biblioteca Palatina della sua città il passo che qui c'interessa; e gli esprimo qui i più vivi ringraziamenti per la cortesia con cui ha aderito alla mia preghiera.

mento del bando, nel tempo necessario perchè una torcia finisse di ardere tutti gli ebrei dovessero battezzarsi; altrimenti sarebbero stati uccisi. I miseri ebrei non ebbero la forza di opporsi, e, vinti dal timore della morte, abiurarono la loro fede e accettarono quella che veniva loro imposta, eccettuati alcuni che seppero resistere con vigorosa costanza e che furono passati a fil di spada. I convertiti contrassero matrimoni coi grandi del regno, come il re aveva promesso, e la grande sinagoga di Napoli fu convertita in una chiesa dedicata a Santa Caterina.

Fin qui il racconto dell' USQUE, da cui riporta il fatto tal quale JOSEPH HA-KOHEN,[1] quasi traducendo punto per punto la sua fonte, e solo abbreviandola un poco. E' solo da rilevarsi che JOSEPH HA-KOHEN non menziona la città di Trani, ma parla solo in generale del regno di Napoli, e non dice in quale città si trovasse la sinagoga che divenne poi la chiesa di Santa Caterina.[2]

La data posta in testa al racconto dell' USQUE è il 5000 dell' era ebraica, vale a dire il 1240 dell' e. v. Non è detto però a quale episodio essa si riferisca; JOSEPH HA-KOHEN la riferisce alla guerra sostenuta dal primo dei due re, talchè la conversione verrebbe ad essere parecchio posteriore.

Un altro cronista ebreo presso cui troviamo una narrazione che, per quanto in forma assai diversa da quella dell' USQUE e di JOSEPH HA-KOHEN, pure deve riferirsi, se non erro, allo stesso avvenimento, è SHELOMO IBN VERGA. Così egli racconta al no. 19 del suo Shebet Jehuda, da cui traduco letteralmente:[3] «Nell' anno della predetta espulsione» (su questa data ritorneremo più avanti) «due grandi comunità, Napoles e Trana, furono costrette ad abiurare la fede, e la maggior parte di loro abiurò. La causa di questa persecuzione non l' ho trovata, ma così ho udito raccontare dai vecchi: che un prete ebbe una questione con un ebreo nella città di Trana, e cercò

---

[1] עמק הבכא, 1ª ed., p. 50—51; 2ª ed., p. 64—65.

[2] Una variante puramente formale fra l' USQUE e il KOHEN è che quest'ultimo, in luogo della *torcia* che ardendo doveva segnare il limite di tempo concesso per la conversione, ha stranamente מצנפת, *tiara* o *turbante*. J. SÉE, nelle note alla sua traduzione francese di Joseph ha-Kohen (La Vallée des Pleurs, Paris 1881, p. 229), osserva che si tratterà di un errore di traduzione, per il quale il cronista avrà scambiato il *tocha* della sua fonte (Usque) con *tocho* (cfr. anche LOEB, RÉJ. XVI, p. 218); ma io ho trovato in un ms. del עמק הבכא appartenente al Collegio Rabbinico Italiano, proprio la lezione אבוקה, torcia.

[3] ed. WIENER, p. 43.

di suscitare ira contro tutti quanti [gli ebrei], e pose la croce di Gesù nelle immondizie di un ebreo, e al mattino disse di aver visto in sogno come gli ebrei avessero posto la croce nelle immondizie. Tosto uscirono molti cristiani per ricercare e investigare, e fu trovata [la croce] in casa di un uomo ebreo, nelle immondizie. Allora il popolo si empì d' ira, e cercò di stendere la sua mano contro tutti gli ebrei, ma i giudici, udendo ciò, si levarono per salvare il popolo [degli ebrei], poichè sospettavano che tutto ciò provenisse dal prete. Però, quando videro i giudici che non avevano forza per opporsi, perchè il popolo era grande assai, consigliarono agli ebrei di abiurare la fede per salvarsi, poichè non vi era per loro altro rimedio, e la maggior parte abiurò. Alcuni ebrei fuggirono a Nápoles, ma i cristiani li inseguirono, e anche tra gli uomini di Napoles, abitanti del paese, si levarono quelli che dettero fede al racconto, contro gli ebrei abitanti nella città di Napoles, affinchè consegnassero gli ebrei fuggiti; se no li avrebbero uccisi tutti. Gli uni e gli altri si videro in pericolo terribile, eccezion fatta per pochi uomini ragguardevoli che si erano nascosti nelle case dei nobili; alcuni furono costretti a convertirsi, e il resto dei nascosti, quando i cristiani si furono calmati, ebbero tuttora paura e fuggirono per andare in paesi lontani. E vi erano in Trana e Bara e Napoles uomini considerevoli assai per la loro sapienza, e specialmente oratori e poeti, e non si trovavano uguali a loro nel mondo eccetto che fra gli uomini di Provenza, i quali furono in ciò superiori a tutte le famiglie degli ebrei. Dopo del tempo, venne a conoscenza del re che il prete aveva mentito, e il re ordinò d' impiccarlo: se non che, per riguardo alla sua qualità di sacerdote il popolo si oppose, e il re dette ordine che egli fosse esiliato in isole lontane.»

Ora, se noi esaminiamo queste due relazioni, dell' USQUE e del Shebet Jehuda (quella di JOSEPH HA-KOHEN possiamo lasciarla da parte, non essendo che una derivazione diretta della prima), vi riscontreremo uguali i tratti essenziali dell' avvenimento culminante. In seguito ad una causa che è diversa nelle due narrazioni, gli ebrei di Napoli e di Trani vengono costretti a scegliere fra la conversione al cristianesimo o la morte; e la maggior parte di loro sceglie la conversione. È appunto quel che racconta GIORDANO DA RIVALTO degli ebrei di tutta la Puglia. Nell' USQUE la coazione parte dal sovrano, che considera la conversione come un beneficio che egli vorrebbe imporre agli ebrei riluttanti; nel Shebet Jehuda la minaccia di morte parte dal furore del popolo, e le autorità consigliano la

conversione come l' unica via di scampo. Vi sono poi nei particolari di questa conversione varie altre divergenze fra le due relazioni dei cronisti ebrei. L' USQUE, dopo aver parlato da principio di Napoli e di Trani soltanto, si riferisce alla fine del suo racconto a tutto il regno, mentre presso IBN VERGA il teatro principale dell'avvenimento sarebbe Trani (e forse tutta la Puglia, come appare dalla menzione di Bari che si trova alla fine), e a Napoli non si avrebbe che un' azione riflessa. L' accenno alla effettiva esecuzione della minaccia di morte nella persona di quegli ebrei che rifiutarono di convertirsi, si trova nell' USQUE, ma manca nel Shebet, il quale per contro parla della fuga di alcuni ebrei in paesi lontani, che l' USQUE non ha. Ambedue questi punti si trovano invece, come abbiamo veduto, in GIORDANO DA RIVALTO. L' USQUE ha ancora in più la menzione della sinagoga convertita in chiesa, e il SHEBET a sua volta contiene in più l' accenno al rifugio di alcuni ragguardevoli ebrei presso i notabili cristiani, cosa che, se si spiega ove si tratti di furor popolare, non sarebbe invece molto giustificata nel caso della presunta ricompensa da parte del sovrano. Il punto dove si ha gran divergenza fra le due relazioni dei cronisti è precisamente questo della causale della conversione. L' USQUE ha, come abbiamo veduto, una lunga narrazione di benefici arrecati dagli ebrei a un re e della ricompensa che il figlio e successore di questo, per ordine paterno, vorrebbe dare agli ebrei mediante la conversione; tutto ciò ha evidentemente un carattere leggendario e probabilmente è di origine tarda. Più verisimile, almeno nelle sue linee generali, è la causale ricordata dal Shebet, ed è degno di osservazione che essa ha alcuni tratti che ricordano assai da vicino quel che narra GIORDANO DA RIVALTO. Questi parla del martirio di un fanciullo, che gli ebrei avrebbero eseguito in dispregio di Cristo e in rinnovazione del martirio di lui e che un pio frate avrebbe rivelato al re; il cronista ebreo riferisce un' accusa che un sacerdote cristiano avrebbe falsamente avanzata contro gli ebrei, di atti di sacrilegio commessi sulla croce di Cristo; si tratta evidentemente di due cose molto simili, guardate da due diversi punti di vista. Si noti altresì che l' ecclesiastico da cui parte l' accusa è ministro del re secondo GIORDANO DA RIVALTO, e si confronti quanto narra l' USQUE, che il consiglio di promuovere la conversione dagli ebrei partì dai ministri e consiglieri del sovrano.

Da questo confronto che siamo venuti facendo fra le varie relazioni, sembra potersi concludere che l' USQUE e l' IBN VERGA attingono

a fonti diverse, risalenti però in ultima analisi ad alcunchè di comune, come ci mostra la menzione di Napoli e di Trani al principio di ambedue le relazioni, e in ambedue sotto la forma «Napoles» e «Trana». La fonte diretta della narrazione dell' USQUE sembra essere abbastanza tarda, e aver subito modificazioni e trasformazioni attraverso la fantasia popolare, pur contenendo tuttora alcuni particolari così minutamente circostanziati da dimostrare un certo carattere di autenticità. In questo novero è da porsi la menzione della sinagoga maggiore di Napoli, che sarebbe stata convertita nella chiesa di Santa Caterina; infatti, vedremo più avanti come questa particolarità riceva una luminosa conferma da altra fonte. Anche per le sinagoghe di Trani, come vedremo, è indubbiamente provata la conversione in chiese cristiane. — SHELOMO IBN VERGA poi, o forse già la fonte cui egli attinge, aveva davanti a sè due sorta d' informazioni: una tradizione *scritta*, che menzionava la conversione degli ebrei di Napoli e di Trani senza riferirne la causa (e che è forse quella che ha qualche remoto legame di parentela con la fonte dell' USQUE), e una tradizione *orale*, che ricordava la causa che occasionò la conversione, e che ha fondamentalmente caratteri di verisimiglianza. — La originaria fonte comune cui risalirebbero per lontana derivazione il racconto dell' USQUE e la tradizione scritta di IBN VERGA doveva essere, del pari che la forma più antica e genuina della tradizione orale raccolta da quest' ultimo scrittore, assai simile alla relazione di GIORDANO DA RIVALTO.

Per ciò che concerne la data dell' avvenimento riferito dai cronisti, abbiamo già veduto come la datazione dell' USQUE sia incerta, e debba probabilmente intendersi come riferente il fatto a qualche tempo, forse qualche decennio, dopo il 1240, se pure la data dell'anno 5000 non è da ritenersi come una cifra tonda e approssimativa. Il Shebet Jehuda poi, come pure abbiamo già veduto, comincia il suo racconto con le parole: «nell' anno della predetta espulsione». Ora, nel numero precedente (no. 18) è narrata l' espulsione degli ebrei dall' Inghilterra, che vien riportata al 5020 dell' era ebraica, pari al 1260 dell' era volgare; ma in realtà l'espulsione dall' Inghilterra, come è noto, ebbe luogo nel 1290 (5050 dell' era ebraica). L' errore dipenderà dal fatto che IBN VERGA (o forse già la sua fonte), ha scambiato una נ (50) con una כ (20).[1] Se adunque, come è probabile, la relazione scritta del nostro avvenimento fu trovata da

[1] LOEB, in RÉJ. XVI, p. 218.

IBN VERGA o dalla sua fonte diretta nella stessa cronaca da cui è tratto il ricordo dell' espulsione degli ebrei dall' Inghilterra, e questa già asseriva essere avvenuta la conversione degli ebrei dell' Italia meridionale nello stesso anno in cui ebbe luogo quella espulsione, la data della conversione si ridurrebbe in ultima analisi al 1290. Siamo così condotti proprio all' epoca indicata da GIORDANO DA RIVALTO.

Per tutto ciò non mi sembra azzardato affermare che le relazioni di GIORDANO DA RIVALTO, di SALOMONE USQUE e di IBN VERGA si riferiscono tutte e tre a un solo e medesimo avvenimento, avente una realtà storica obiettiva. Di questo avvenimento non possiamo precisare i particolari, ma quello che sembra potersi ritenere stabilito si è che verso il 1290,[1] per una ragione non ben definita, ma molto probabilmente per l' accusa di oltraggi alla religione cristiana e per volontà del sovrano, agli ebrei di Trani e del resto della Puglia fu con minacce di morte imposto di abbracciare il cristianesimo, e che molti di essi, non trovando nel loro animo la forza di resistere, abbandonarono la fede degli avi per quella dominante; l' avvenimento ebbe inoltre delle gravi ripercussioni anche a Napoli.

Tuttavia, potrebbero restare ancora dei dubbi sulla realtà di questo avvenimento, se non ne avessimo alcuna conferma nei documenti, la più attendibile fra le fonti storiche; ma così non è: anche i documenti ci porgono la conferma della conversione di numerosi ebrei pugliesi al cristianesimo verso l' anno 1290. Vero è che fra i documenti relativi al regno di Napoli e specialmente alla Puglia che fino ad ora sono stati pubblicati, in numero assai rilevante, non ve ne ha alcuno, per quanto sia a mia conoscenza, che si riferisca direttamente a questa conversione; pur tuttavia, possiamo trovare in essi delle notizie che, per quanto indirette, non sono meno preziose. E anzi tutto voglio qui ricordare un documento dell' Archivio capitolare di Lucera, recentemente pubblicato, sotto il titolo inesatto di «Un' abiura di ebrei a Lucera nel 1454», e con poche parole d' introduzione, da P. LONARDO,[2] il quale però non pensò a metterlo in

[1] Se presso DEL GIUDICE, op. cit., I, p. 314, n., troviamo ricordato un diploma del 19 settembre 1291 col quale Roberto conte d'Artois ordina al secreto di Puglia di pagare la pensione a Gualtiero di Villano dal denaro che si riscuoterà per il tributo degli ebrei di Trani, dal che resulterebbe che a Trani si trovava ancora nel 1291 una comunità ebraica, si tratterà evidentemente di un errore di data, perchè Roberto II d'Artois fu reggente del regno di Sicilia solo fino al 1289.

[2] In Studi Storici, vol. XVI, p. 581 segg.

relazione coi dati forniti da GIORDANO DA RIVALTO e dai cronisti ebrei, nè sembra averne apprezzato la notevolissima importanza e neppure averne penetrato il preciso significato. Ma quel che c' importa ora è solo di rilevare che in questo documento si parla di alcuni abitanti della città di Lucera (in Puglia) e di altre località del reame di Sicilia *citra Farum*, «quorum antecessores» (così si esprime una bolla di papa Nicolò V in esso riportata, e datata *quartodecimo kl. Octobris* dell' anno 1453) «fuerunt judei quique pro maiori parte iam sunt anni elapsi centum quinquaginta quod magis coacte quam voluntarie effecti fuerunt xristiani.»[1] Vediamo adunque che i cristiani d' origine ebraica che si trovavano in varie città del reame (e nominatamente a Lucera, in Puglia) nel 1453, discendevano per la maggior parte da ebrei convertiti al cristianesimo piuttosto per forza che per spontanea volontà, centocinquant' anni prima. Se dal 1453 scendiamo a ritroso nel corso dei secoli per centocinquant'anni, arriviamo vicinissimi all' epoca indicata da Giordano da Rivalto e probabilmente confermata dai cronisti ebrei; e ove si consideri che manifestamente «centocinquanta» è un numero tondo e quindi approssimativo, potremo legittimamente trascurare la differenza di pochi anni.

Un' altra conferma indiretta l' abbiamo nel fatto storicamente accertato, grazie a documenti e ad altre testimonianze inoppugnabili, della conversione in chiese cristiane delle sinagoghe di Trani, e del passaggio a un monastero del cimitero ebraico della stessa città. Il luogo che aveva servito come cimitero agli ebrei di Trani venne verso il 1302 donato ai frati dell' ordine di San Domenico,[2] nella stessa guisa come due secoli e mezzo più tardi, nel 1569, papa Pio V donò alle suore di San Pietro Martire in Bologna il cimitero degli ebrei bolognesi da lui espulsi.[3] Che le sinagoghe di Trani, analogamente a quanto avvenne di quelle degli ebrei di Francia espulsi nel 1182,[4] e della moschea dei saraceni di Lucera dopo la loro

[1] ibid., p. 584.

[2] BELTRANI, Sugli antichi ordinamenti marittimi, p. 76 e p. VI, docum. V. La concessione parla di «cuiusdam terre vacue site iuxta murorum dicte civitatis [Trani] in qua fuit actenus cimiterium seu locus sepulture Judeorum civitatis eiusdem». Il documento è conservato da un registro del 1302; sarà quindi di questo stesso anno o di un anno ad esso prossimo.

[3] STERN, Urkundliche Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden, p. 146 No. 136.

[4] LOEB, Bulles inédites des papes, in RÉJ. I, p. 117; e ROBERT, Catalogue d'actes rélatifs aux juifs, in RÉJ. III, p. 211.

forzata conversione nel 1300,[1] fossero trasformate in chiese cristiane, ci assicura CESARE LAMBERTINI tranese, vescovo di Isola, accennando, nel libro primo del suo trattato *De jure patronatus* (c. 56), che mentre egli scriveva questo libro, ossia fra il 1514 e il 1523, si trovavano in Trani le chiese di S. Leonardo abbate, dei SS. Quirico e Giovita, di S. Pietro Martire, e di S. Maria di Scola Nova, che erano originariamente altrettante sinagoghe.[2] Egli fa risalire la trasformazione delle sinagoghe in chiese a trecento anni prima, al tempo di Carlo III, il che è un errore cronologico manifesto, avendo Carlo III regnato dal 1382 al 1386, ma non basta a infirmare l'attendibilità della notizia di tale trasformazione. Questa del resto è attestata, almeno per una delle chiese sunnominate, anche da un documento datato, che ci mostra dovere essa essere anteriore al 1382, nel quale anno l'arcivescovo tranese Antonio concedeva all' abate Angelo di Francullo la rettoria della chiesa di S. Maria Nova (evidentemente la Santa Maria di Scola Nova del LAMBERTINI), *sita nella Giudecca di Trani.*[3] In un' altra di queste chiese, quella dei SS. Quirico e Giovita, oggi chiesa di S. Anna, si trova tuttora un' iscrizione ebraica che ne commemora l'erezione e la destinazione a sinagoga, avvenuta nell' anno 1247.[4] La conversione delle sinagoghe in chiese deve quindi esser compresa fra il 1247 e il 1382, e non andremo lontani dal vero se col BELTRANI[5] la riferiremo all' epoca stessa in cui fu donato ai frati il cimitero degli ebrei, e che è appunto l' epoca immediatamente successiva a quella a cui abbiamo riportato la conversione forzata degli ebrei pugliesi al cristianesimo. Notevolissima è poi la testimonianza che abbiamo da fonte cristiana riguardo all' origine ebraica della chiesa napolitana di S. Caterina, esplicitamente menzionata da SALOMONE USQUE, come già abbiamo veduto. Nella «Descrittione de i luoghi sacri della città di Napoli con li fondatori di essi», di PIETRO DE STEFANO, Napoli 1560, a c. 175b—176a, leggiamo: «Santa Catherina è una chiesa antica nominata santa Catherina dela Giudeca, situata appresso al seggio di Porta Nova, et si dice che si nomina santa Catherina dela

[1] RIVOIRE, in Rassegna Pugliese, 1901, p. 183.

[2] BELTRANI, Sugli antichi ordinamenti, p. 76. L'espressione Scola Nova si dovrà forse all' uso ebraico di indicare la sinagoga col nome di *scola*.

[3] idem, in BUONARROTI, 1876, p. 170 e n. 2; e in Cesare Lambertini e la società familiare in Puglia, vol. I, parte prima, no. XLII, p. 178—179.

[4] ASCOLI, Iscrizioni inedite o mal note etc., p. 316 segg.

[5] Sugli antichi ordinamenti, p. 76.

Giudeca, a causa che fu edificata da certi Giudei, che si fero Christiani«. Noi troviamo qui registrata una tradizione conservatasi nella popolazione di Napoli, che, per quanto in forma un po' inesatta, è una valida conferma di questa parte della narrazione dell' USQUE.

Ma la più notevole conferma della storicità dell' avvenimento di cui ci siamo venuti occupando è l'esistenza stessa dei discendenti di ebrei convertiti, di cui ci parla non solo il documento lucerino sopra ricordato, ma anche numerosissimi altri documenti pugliesi. Sono essi i così detti *neofiti*[1] che vissero in numero abbastanza considerevole in varie città della Puglia, specialmente a Trani, per oltre due secoli, a cominciare dai primi anni del secolo XIV; sono essi i cripto-giudei che nell' intimo dell' animo loro e nel segreto delle loro case conservarono, per quanto fu loro possibile, fedeltà secolare ai costumi ed ai riti della religione dei padri. Delle loro sorti e delle loro vicende, che i documenti sopra ricordati permettono di ricostruire, almeno nelle loro grandi linee, mi propongo di parlare più a lungo in altra occasione.

---

[1] Dopo aver compiuto questo mio modesto studio, ho veduto l'articolo del prof. VITO VITALE di Trani, «Nobili e mercanti in Terra di Bari nel secolo XV», pubblicato nel vol. XXV della Rassegna pugliese (estratto, Trani, Vecchi, 1911), dove l'autore, parlando dell' importanza che avevano in Trani i *neofiti* nel quattrocento, dice incidentalmente (p. 7) che la conversione dei loro avi al cristianesimo ebbe luogo sotto Carlo II. Nessun altro, ch'io sappia, aveva fatto accenni determinati all' origine dei *neofiti*, e siccome l'articolo suindicato non citava nessuna fonte, temetti che mi fosse sfuggito qualche documento direttamente relativo alla conversione, e da cui ne resultasse con precisione la data. Mi permisi pertanto di scrivere in proposito al prof. VITALE, il quale con squisita gentilezza di cui gli esprimo qui le più vive grazie, mi comunicò non conoscere neppure egli alcun documento diretto, e di aver semplicemente congetturato la datazione per il fatto che nei documenti tranesi la prima menzione di un *neofita* è del 1309, e inoltre perchè la colonia ebraica di Trani era nel 1247 tanto fiorente da costruire una nuova sinagoga, mentre al principio del secolo XIV essa veniva privata dei suoi luoghi sacri. Il risultato cui è giunto, indipendentemente da me, e per altra via, il prof. VITALE, è una riprova della giustezza delle conclusioni suesposte.

Firenze, Febbraio 1912.

Erklärung einiger biblischer Stellen.

Von S. Maybaum-Berlin.

Gern bin ich Ihrer Aufforderung gefolgt, zur Jubelschrift für den 70. Geburtstag des Herrn Geheimen Regierungsrats Professor Dr. Hermann Cohen einen Beitrag zu liefern. Denn wenn ich auch sonst die Frage nicht hätte abweisen können, was ich, ein vorwiegend praktischer Theologe, einem Manne wie Hermann Cohen zu bieten hätte, der nach dem Erscheinen des zweiten Teiles seines Systems der Philosophie, der „Ethik des reinen Willens" von einem spruchbefugten Kritiker als der deutsche Philosoph katexochen anerkannt und gepriesen wurde, so ist er gerade damit und seither immer mehr in den Lebenskreis eingetreten, in dem ich wurzle und wirke, und ist mir dadurch auch persönlich teuer geworden. Die Verpflichtung ist nun zwingender, aber auch die Entschließung unbedenklicher. Denn dem wahrhaft Großen gegenüber ist ja alles, was man zu bieten vermag, gleich klein und unansehnlich. Nicht auf die Gabe, sondern auf den Geber und seine Gesinnung allein kann es hier darum offenbar ankommen.

Seit dem Erscheinen seiner „Ethik des reinen Willens" weiß es die wissenschaftliche Welt, daß im Mittelpunkte seines philosophischen Denkens die prophetische Religion Israels steht, die er freilich so tiefgründig erfaßt und in ihrer kulturfördernden Bedeutung aufgezeigt hat wie keiner vor ihm. Hierdurch begründete er das Recht für die Fortexistenz dieser Religion so wie die Pflicht der Pietät unserer Glaubensgemeinschaft, an der geschichtlichen Aufgabe festzuhalten, die sie bisher in so hervorragender Weise der Menschheit gegenüber erfüllt hat.

Was er aber in theoretischer Beziehung als die Aufgabe erkannt und unserer Gemeinschaft aufgezeigt hat, das ist er auch zu seinem

Teile zu lösen stets bestrebt. In der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums" geht er mit seinen ausgezeichneten Arbeiten allen als anspornendes Beispiel voran, und wo es gilt für die Gleichberechtigung des Judentums einzutreten, da ist er unser allzeit bereiter Sprecher, der in unerschrockener Weise bald schwere Klage gegen den Staat erhebt „wegen der Verführung zum Abfall, die jetzt wiederum an den Juden verübt wird", bald wie einer der altisraelitischen Propheten vor den Vertretern aller Religionen die messianische Heilslehre des Judentums verkündet. So ist er unser Stolz und unser Trost, dem wir an diesem Jubeltage mit dem innigen Wunsche nahen, daß Gott seine Tage mehre und seine Kraft und seinen Ruhm erhöhe, und dem ich als Zeichen dankbarer Verehrung die nachfolgende Erklärung einiger biblischer Stellen darbringe.

1.

Wie groß die Macht der Gewohnheit ist, wie sehr sie, die Lebenswurzel aller Überlieferung, auch den Irrtum unerschütterlich festhält, das habe ich in der jüngsten Zeit wiederum erfahren müssen. Der Nachweis, den ich gegen die bisherige Übersetzung des Gebotes der Nächstenliebe (Lev 19, 18) erbrachte[1], ist zwar von niemand widerlegt worden, aber trotzdem habe ich fast gar keine Zustimmung gefunden. Natürlich! Seit fast zwei Jahrtausenden hat man unter dem Einfluß des Christentums die Übersetzung der Septuaginta, die von dem Evangelium durchweg benutzt wird, als korrekt anerkannt, wie sollte man sich jetzt leichterdings von ihr freimachen können! Und dabei war die von mir vorgetragene Ansicht nicht einmal neu. Man kann ja heutzutage auf dem Gebiete der Bibelexegese kaum mehr etwas völlig Neues finden, was nicht schon andere vorher gedacht haben. Herr Oberrabbiner GÜDEMANN-Wien machte mich nämlich darauf aufmerksam, daß schon WESSELY in seinem Kommentar zur Stelle genau dieselbe Ansicht vorträgt. Aber ebenso wie heutzutage wendete sich damals MENDELSSOHN gegen ihn, ohne seinen Hauptbeweis, daß כמך nirgends die Bedeutung des Akkusativs — etwa wie כְּנַפְשֶׁךָ (vgl. I Sam 18, 1) hat, und daher auch hier mit dem Nominativ „wie Du" übersetzt werden muß, irgendwie zu entkräften.

Der Hauptgrund aber für das Widerstreben ist heute wie ehedem die apologetische Absicht, das Gebot selbstverleugnender Liebe,

[1] Gemeindeblatt der jüd. Gemeinde, 1. Jahrgang Nr. 5.

wie es das Christentum lehrt, gleichfalls zu besitzen. Die größte Verirrung, sagte mir jüngst Professor GUTTMANN-Breslau mit Recht, liegt in dem apologetischen Bestreben, alles, was das Christentum hat, auch für das Judentum in Anspruch zu nehmen, ohne dabei zu erwägen, daß das Judentum in seiner Lebens- und Weltanschauung so völlig anders geartet ist als das Christentum. Das Judentum hat in der Sittlichkeit stets nur das für den Menschen Erreichbare angestrebt und in der Gerechtigkeit die höchste Tugend erblickt. Selbstverleugnende Liebe aber geht über die menschliche Kraft, darum übersetzte schon HILLEL das Gebot der Nächstenliebe Lev 19, 18, das er zwar für das höchste Gebot erklärte, seinem wahren Sinne nach also: „Was Dir verhaßt ist, das tue Deinem Nächsten nicht," und das wörtlich übersetzt also lautet: Liebe Deinen Nächsten, er ist wie Du!

2.

Auf die Septuaginta geht ferner eine Übersetzung zurück, die ebenfalls und zwar darum falsch ist, weil sie nur einen Teil jenes Bereiches trifft, den sie eigentlich ganz beherrschen will. Ich meine das dritte der zehn Worte Ex 20, 7, das gewöhnlich so übersetzt wird: „Du sollst den Namen des Ewigen, Deines Gottes nicht aussprechen zum Falschen, denn der Ewige wird den nicht ungestraft lassen, der seinen Namen ausspricht zum Falschen." Diese Übersetzung ist nicht zutreffend, weil נשא schlechthin nicht „aussprechen" bedeutet. Die wörtliche Übersetzung ist hier wie aus Ps 24, 4 erhellt, allein richtig: Du sollst den Namen des Ewigen Deines Gottes nicht übertragen auf Falsches. Nur so begreifen wir auch die Stellung unseres Gebotes im Zehnworte. Die Aufeinanderfolge der einzelnen Gebote des Zehnwortes ist ja keine zufällige, sie ist vielmehr planvoll angeordnet und an allen Punkten so fein durchdacht, daß sie uns bei jeder neuen Betrachtung neue Schönheiten aufzeigt und neue Gedanken enthüllt. Wie kommt es nun, daß dies Gebot an dritter Stelle, d. h. an erster in bezug auf alle diejenigen Gebote steht, welche das menschliche Leben auf Erden zu einem gottesebenbildlichen ausgestalten? So wichtig auch die Wahrhaftigkeit der menschlichen Rede ist, und so sträflich uns der falsche Eid erscheint: wenn das Gebot in Wirklichkeit nur diese Bedeutung haben sollte, könnten wir seine Stellung vor den Geboten der Sabbatheiligung und Elternverehrung nicht rechtfertigen; wir würden vielmehr erwarten, daß es unmittelbar vor dem neunten Gebot

aufgeführt werde, in welchem das falsche Zeugnis wider den Nächsten verpönt wird.

Darum scheint mir das Gebot mehr, viel mehr als bloß die Wahrhaftigkeit der menschlichen Rede einprägen zu wollen. Die wortgetreue Übersetzung: „Du sollst den Namen des Ewigen Deines Gottes nicht übertragen auf Falsches“ faßt in der Tat mehr in sich als bloß die Verwerflichkeit des Gegensatzes zwischen Wort und Gesinnung, sie greift weiter, sie ächtet alles Widerspruchsvolle an Menschen, auch jedes äußerliche Tun, dem die innere Empfindung nicht entspricht. Nur so wird uns die Stellung unseres Gebotes im Zehnworte begreiflich. Auf die zwei ersten Worte, welche die Einheit und Geistigkeit Gottes verkünden, folgt das Gebot der Wahrhaftigkeit, wie der Cherub am Eingang des Paradieses den Weg bewachend, der zum Baume des ewigen Lebens führt. Es steht da mit dem scharfen Schwerte der Wahrheit und scheucht das verlogene Scheinwesen der Welt, alle jene falsche Frömmigkeit und Sittlichkeit, die sich im Gewande der Gottesfurcht und Tugend einschleichen will in das Heiligtum des Herrn; es steht da und ruft hinein in das Getriebe der Menschen, wo gar oft die Lüge triumphiert, und die Heuchelei den Lohn der Tugend fordert, das Wort Gottes: „Übertrage nicht den Namen des Herrn, Deines Gottes auf das Falsche!“ Denn wo dies Wort nicht beachtet wird, da werden alle Gebote der Offenbarung in ihrem innersten Wesen entstellt und gefälscht; da ist die Sabbatruhe keine Lust, sondern eine Last, da ist die Ehrfurcht vor Vater und Mutter ohne Liebe Freundwilligkeit, da ist das Leben ohne Weihe und Heiligkeit, die Ehe ohne Wärme und Innigkeit, und des Nächsten Besitz und Ehre sind zwar vor offenen Angriffen, nicht aber vor geheimen Anschlägen gesichert.

Und so ist die Erfüllung unseres Gebotes die eigentliche Grundlage und Voraussetzung alles gottgefälligen Wandels auf Erden.

3.

Eine andere Stelle hinwiederum wird in getreuer Nachfolge der Septuaginta dem Wortverstande nach zwar richtig übersetzt, aber dem eigentlichen Sinn nach in sein Gegenteil verkehrt. Ich meine den Satz Jes 1, 18—20: „Kommt doch, laßt uns rechten, spricht der Herr: Wenn euere Sünden wie Scharlach sind, so sollen sie weiß wie Schnee erscheinen, wenn sie rot wie Purpur sind, so sollen sie wie Wolle sein. Wenn ihr willig seid, und gehorchet, sollt ihr den

Segen des Landes genießen, widerstrebt ihr aber und seid aufsässig, so sollt ihr vom Schwerte gefressen werden."

Hier ist der Sinn des ersten Satzes vollkommen in sein Gegenteil verkehrt. Offenbar fährt der Prophet in seiner voraufgegangenen zornmütigen Rede fort, wie seine Aufforderung: „Kommt doch, laßt uns rechten!" beweist. Was folgt hier aber nach dieser Übersetzung? Die volle Verzeihung Gottes, bevor noch die Zeichen der Reue hervorgetreten sind, was ja auch die unmittelbar darauf folgende Drohung beweist (C. 1, V. 19): „Wenn ihr aber widerstrebet und aufsässig seid, so sollt ihr vom Schwerte gefressen werden."

Der Fehler beruht hier aber darauf, daß Vers 18 nicht in fragendem Sinne aufgefaßt wurde. Hier darf nämlich mit der konditionalen Partikel אִם, mit der die beiden Satzglieder im Vers 19 beginnen, die gleiche Partikel nicht verwechselt werden, mit der die beiden Satzglieder im Vers 18 anfangen, denn die letztere hat auch die Bedeutung einer Fragepartikel, da hier der Fragesatz ohne ein vorangegangenes הֲ (vgl. GESENIUS, Lehrgebäude § 225) eingeleitet wird.

Der Prophet fährt nämlich im Anschluß an seine voraufgegangene Rüge also fort: „Kommt doch, laßt uns rechten! sprichst der Herr, (Oder was meint ihr?) Wenn euere Sünden wie Scharlach sind, sollen sie wohl weiß wie Schnee erscheinen? wenn sie rot wie Purpur sind, sollen sie wie Wolle sein? Wenn ihr willig seid und gehorchet, dann sollt ihr den Segen des Landes genießen, seid ihr aber widerspenstig und aufsässig, so sollt ihr vom Schwerte aufgerieben werden."

4.

Auf die Septuaginta geht endlich die falsche Übersetzung von Gen 49, 11 zurück, an der alle Übersetzer bis auf den heutigen Tag festgehalten haben, trotzdem bereits Raschi das Richtige darbietet. Juden wie Christen folgen der Septuaginta und übersetzen daher also: „Er bindet an den Weinstock seinen Esel und an die Edelrebe das Füllen der Eselin". „So voll ist sein Land von Weinstöcken, daß der Judäer sie ob der Menge wenig zu achten und zu schonen braucht", so erklärt DILLMANN in seinem Kommentar die Stelle. Allein diese Übersetzung verstößt gegen den Kanon, den Autor niemals etwas Unsinniges sagen zu lassen. Denn wenn der Judäer auch ob der Fülle seiner Weinstöcke ihrer nicht zu achten brauchte, so könnte er doch sein Reittier nicht an den Weinstock anbinden, weil er damit den Zweck, seinen Esel festzubinden, nicht erreichen würde.

Der Reiter würde durch solchen Vorgang nicht so sehr seinen Reichtum an Weinstöcken, als vielmehr sträfliche Torheit offenbaren, weil der Esel sicherlich durchgehen würde. Aber abgesehen hiervon will ja der Autor nicht den Reichtum an Reben als vielmehr die Fülle des Ertrages hervorheben. Es wächst ihm nämlich so viel Wein zu, daß er sogar „sein Kleid in Wein wäscht". Nun kommt aber noch hinzu, daß die Übersetzung auch philologisch unmöglich ist, denn der einfache Dativ לַגֶּפֶן darf niemals mit der Präposition des Akk. „an" übersetzt werden. Aber, wie bereits gesagt, schon Raschi hat das Richtige: „איש יהודי יאסור עיר אחד ויטעננו מגפן אחת ומשורק אחד בן אתון אחד. Der Judäer wird für den Ertrag eines einzigen Weinstockes seinen Esel und für den einer Edelrebe das Füllen seiner Eselin anspannen müssen". Wie Num 13, 3 die Fruchtbarkeit des Landes dadurch gekennzeichnet wird, daß die Kundschafter eine Rebe mit einer einzigen Weintraube abschnitten, die sodann von zwei Männern an einer Stange getragen werden mußte, so wird hier der Reichtum des Ertrages dadurch hervorgehoben, daß für jeden Weinstock sogar Tiere angespannt werden müssen, um die Last der Trauben in die Kelter zu schaffen. Das Verbum אסר aber bedeutet „anspannen" wie binden und wird vom Wagen wie vom Tiere in gleicher Weise gebraucht. Vgl. z. B. I Sam 6, 7. 10, II Kön 18, 44. —

Baden-Baden, den 15. Mai.

Dr. H. Flesch.

Akzentstudien

ist der Titel einer größern Arbeit, die demnächst teilweise in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, zum Teile aber als selbständiges Buch erscheinen wird. Was sich nach Abschluß der Arbeit noch ergeben, veröffentliche ich an dieser Stelle. Dazu sei mir aber folgende Vorbemerkung gestattet.

Das Wesen, die Bedeutung und die Entstehungszeit der Akzente ist vielfach behandelt worden, was bis nun wenig oder besser gesagt gar nicht beachtet wurde, ist: die Bedeutung der Akzente als Interpreten der traditionellen Exegese. Woran das lag? Weil man die Akzente der Tradition gleichstellte und diese bis auf Moses zurückführte,[1] oder doch zumindest dem Esra zuschrieb,[2] der die in Vergessenheit geratenen Akzente restaurierte. Dadurch konnte man gar nicht auf die Idee kommen, daß die Akzente im Dienste der Tradition stehen. Und selbst diejenigen, die an einen Zusammenhang von Tradition und Akzenten dachten, faßten die Akzente so auf, als hätten sie die traditionelle Auslegung beeinflußt.[3]

---

[1] Natrani Gaon im Machsor Vitry (ed. HURVITZ S. 91) אף על פי שנתנו מסיני . . . על פה נאמרו ולא בסמני נקידה בספר MENDELSSOHN in der Vorrede zum Pentateuch S. 3a מעתה אין ספק שמרע"ה שמע את כל דברי התורה מפי הגבורה עם כל הדר ותיקון הנקודות והטעמים המיוחסים להן בדקדוקיהן וצירופיהן לא נעדר מהם דבר. Vgl. auch Asulai im מערכת ספרים Schgw. טוב טעם, der sich auf Sohar beruft, und behauptet כי הם הלכה למשה מסיני.

[2] Ibn Esra (ספר מאזנים) כל פירוש שאיננו על דעת בעלי הטעמים לא תאבה לו ולא תשמע אליו, Jehuda Muscat zu Kusari, Dialog 3, § 31 (vgl. auch Kusari), Jakob ben Chajim in den מקראות גדולות (Venedig 1586) אמר יעקב בן חיים אמת הדבר כי הניקוד ניתן מסיני אך שכחוהו עד שבא עזרא. (Vgl. auch Duran im Maase Efod und Abarbanel in der Vorrede zu נחלת אבות und Ritwa Joma S. 57, 3, Algasi im יבין שמועה im Namen des Ascheri; Meiri zu Nedarim 37b hält nur die großen Trenner für alt, die kleineren Trenner seien jüngeren Datums.)

[3] Vgl. Raschi zu Megilla 12a Schgw. קובל u. a. v. a. St., Ibn Esra zu Ex 34, 5, HANAU שערי זמרה S. 3 u. a. v. a. St., NATHAN, Die Tonzeichen in der Bibel,

Daß diese Ansicht unhaltbar, ergibt sich daraus, daß die Akzente an unzähligen Stellen von der Tradition beeinflußt und in deren Dienst stehen. Freilich kann ich nichts Positives über die Entstehungszeit der Akzente sagen, aber ich fand bei meinen Untersuchungen den Einfluß der mündlichen Lehre auf die Akzente, sie müssen also jünger als diese sein. Nun wird man dagegen vielleicht einwenden, daß man ja, nachdem ein Zusammenhang zwischen Tradition und Akzenten erwiesen, auch das Gegenteil behaupten könne: die Tradition sei von den Akzenten beeinflußt. Dagegen sprechen aber zwei Umstände. Erstens, daß die Akzente an sehr zahlreichen Stellen auf die traditionelle Auslegung keine Rücksicht nehmen. Nun weist ja bereits NORZI mit Bezug auf Maleachi 2, 15 darauf hin (s. ACKERMANN, S. 43), daß bei aggadischen Erklärungen eine Berufung auf den Akzent nicht wohl angehe, da dieselben oft sogar mit den Vokalen in Widerspruch stehen; allein die Akzente nehmen auch auf die Halachah keine Rücksicht. So z. B. Ex 12, 2 יעבד mit Athnach, nach Erakhin 18ª יעבד ובשבעית zu verbinden; Lev 6, 10 חלקם נתתי ohne Rücksicht auf Menachot 55ᵇ; Lev 18, 6 תקרבו, vgl. dagegen Sifra z. St.; Lev 25,46 לעלם mit Trenner, vgl. dagegen Gitin 38ᵇ; Num 28, 26 בשבעתיכם, vgl. dagegen Sifra z. St. Zweitens nehmen alle Bibelerklärer von Raschi[1] bis auf HIRSCH keinen Anstand gegen die Akzente zu erklären. Wenn nun die Akzente הלכה למשה מסיני wären, so müßte man ihnen ja den Vorwurf des שלא כהלכה machen, das ist aber niemals geschehen. Anders aber verhält sich die Sache, wenn man an einen Einfluß der Tradition auf die Akzente denkt, dann lösen sich alle Widersprüche. Die Akzente erklären zuweilen im Geiste der Tradition, wo dies aber nicht geschieht, wo sie gegen die Tradition akzentuieren, dort sind sie eben von der Norm geleitet: אין המקרא יוצא מידי פשוטו (Jebam. 11ᵇ), der Vers ist zunächst nach dem einfachen Wortsinne zu erklären,[2] was aber eine ergänzende Erklärung durch die mündliche Tradition nicht

---

Talmud-Tora Progr. Schuljahr 1892—93, S. 6 ff., JAPHET, Die Akzentuation der heil. Schrift S. 35 u. a. v. a. St. und die sehr verdienstvolle Arbeit von ACKERMANN, Das hermeneutische Element der biblischen Akzentuation S. 39 ff.

[1] Vgl. Raschi zu Gen 20, 16. 49, 9 u. a. v. a. St.; s. ACKERMANN S. 46 ff.

[2] Gen 9, 4 erklärt Raschi (auch Siporno) בשר בנפשו דמו לא תאכלו הרי אבר מן החי ואף בנפשו דמו לא תאכלו הרי דם מן החי. Das Verbot von דם מן החי für den בן נח ist die Ansicht des R. Chanina b. Gamliel (Sanhedrin 59 b), die Halacha verbietet aber nur אבר מן החי; vgl. RMBM Hilch. Melachim Absch. 9, Hal. 10. Raschi erklärt aber nach dem einfachen Wortsinn.

ausschließt. (Vgl. darüber HOFFMANN, Levit. allgemeine Vorbemerkung, S. 1 ff. und FUNK, Die Entstehung des Talmuds, S. 8 ff., 14 ff.)

Die Akzente kommen demnach nicht nur als musikalische Noten, Tonzeichen und als Interpunktationszeichen in Betracht, sondern haben auch exegetische Bedeutung, welch letzteres bis nun fast gar nicht berücksichtigt wurde. Diesen Nachweis zu erbringen machen sich meine Akzentstudien zur Aufgabe. Wie man diese Erkenntnis gewinnt? Wenn man sich vor Augen hält, daß die Akzente nach bestimmten Regeln gesetzt, was ja durch HANAU in Schaare Simra, LUZZATO (in BEER תורת אמת, POLLAKs Halichot Kedem S. 31, im Kerem Chemed IX u. a. v. a. St.), NATHAN, JAPHET und ACKERMANN nachgewiesen und dagegen die Abweichungen von diesen Regeln zu erklären versucht, dann wird man direkt auf deren Quelle verwiesen. Freilich darf man nicht wie Levita denken, der im Tuw taam (Ende Absch. 2) sagt: והכלל כי שמו הטעמים לפי בחירתו ואין לשאול למה שמו לפעמים זרקא ולפעמים הפזר או הרביע ודומיהן, denn willkürlich sind die Akzente nicht gesetzt. Die Akzente sind vielmehr nach bestimmten Regeln gesetzt und stammen aus einer Hand.[3] Elia Levita (in seiner dritten Vorrede seines Massoreth hammassoreth und Tuw taam Kap. 2) schreibt die Akzente den tiberiensischen Massorethen (חכמי טבריה) zu. Das Fehlen jeglicher Erwähnung der Akzente in Talmud und Midrasch sind ihm Beweise dafür. In der Einleitung zu den Akzenten habe ich mich mit den Talmudstellen, in welchen die טעמים erwähnt, ausführlich beschäftigt. Ich verweise hier auf ACKERMANN S. 18 ff., der diese Stellen angeführt und sorgfältig bearbeitet hat. Die Literatur über die Akzente, sowie über den Streit, der sich im 16. und 17. Jahrhdt. über das Alter der Akzente erhob, ist bei ACKERMANN S. 6 ff. und STRACK, Einleitung in das Alte Testament, 6. Aufl., Paragraphen über Punktation und Masora sehr übersichtlich zusammengestellt.

Gen 11, 29. Die Verbindung בת־הרן אבי־מלכה durch die Akzente Merchah Tipchah ist unverständlich. Wenn auch der Name der Tochter von der des Vaters durch Sakef katon getrennt sein kann (wie Gen 41, 45; 50; s. dagegen Ex 6, 23, Num 26, 15 u. a. v. a. St.), so will die Verbindung בת הרן אבי מלכה auch die Worte ואבי יסכה

---

[3] Vgl. Ex 21, 24 mit Lev 24, 20; Ex 23, 18. 19 mit Ex 34, 25. 26; Ex 34, 1 b bis Schluß mit Deutr 10, 2 a; Sam II 22 mit Ps 18 (dort wohl Akz. nach תאם, aber konform den dafür entsprechenden Akz. in den prosaischen Büchern); Sam II, Kap. 24 mit I Chr Kap. 21; Halbv. Deutr 12, 15 mit Deutr 15, 22; Kön I 22, 10 mit Chr II, 18, 9 und noch zahlreiche andere Parallelstellen.

mit בת הרן näher verbinden. Der zweite Halbvers nämlich מלכה אבי מלכה בת־הרן sollte mit Darga, Tebir acc. sein. Wenn auch בת von הרן getrennt, es wäre dennoch eine andere Auffassung als „Haran war der Vater der Milkah und der Vater der Jiskah" unmöglich. Nun werden über den Vater der Sara keine Angaben gemacht, auch ist der sonst beziehungslose Name יסכה an dieser Stelle auffallend (EWALD vermutet, sie sei das Weib Lots geworden), das, sowie Gen 12, 13 und 20, 2; 12 haben die Tradition veranlaßt, in Sara, wenn auch keine Schwester, so doch eine Verwandte Abrahams zu erblicken und Jiskah mit Sara zu identifizieren. אמר ר׳ יצחק יסכה זו שרה ולמה נקרא שמה יסכה שסכתה ברוח הקדש, דבר אחר יסכה שהכל סוכין ביפיה Rabbi Jizchak sagte: Jiska ist Sara, warum wurde sie Jiska genannt, weil sie Prophetin war, oder weil alle ihre Schönheit bewunderten (Megillah 14[a], Jalkut z. St.). Nun werden שם אשת אברם שרי und ושם אשת נחור מלכה ganz gleich mit Mahpach, Paschta, Sakef katon akzentuiert, בת הרן ist aber durch das vorhergehende Sakef katon gewissermaßen mit שם אשת אברם שרי verbunden, weil ושם אשת נחור מלכה als Parenthese aufgefaßt wird. Das will die ganz unverständliche Verbindung בת הרן אבי מלכה hervorheben. אבי מלכה ואבי יסכה steht demnach dem שם אשת אברם שרי ושם אשת נחור מלכה erklärend gegenüber. Diese beiden Sara und Milkah sind Harans Töchter und mit Milkah und Jiskah identisch.

Gen 24, 60. אחתנו mit Sakef gadol, welches noch viel größere Selbständigkeit hat als Sakef katon. Es müßte אחתנו mit את verbunden und vor היי müßte Trenner stehen, wie z. B. Gen 17, 1; 5; 8; 16. Ex 21, 4. 26, 24 u. a. v. a. St.; s. LXX. Diese sonderbare Akzentuation findet in Gen. rabb. 60, 13 (vgl. Midrasch Aggadah, Jalkut, Targum Jonatan und Raschi z. St.) ר"ב בשם ר׳ לו יאמר (איוב כט) ברכת אובד וכו׳ עלי תבא זו רבקה אחותנו את היי לאלפי רבבה ועמדו ממנה אלופים מעשו ורבבה מיעקב „Unsere Schwester! Mögest du zu jenen Tausenden werden, welche von Isak abstammen sollen." Mit אלפי sind die Nachkommen Esaus und mit רבבה, die des Jakob gemeint. Vgl. MENDELSSOHN, HIRSCH und KAUTZSCH, die von den Akzenten geleitet übersetzen: O Schwester! werde du. Ohne Akzente gelesen mußte man übersetzen: Unsere Schwester du! Werde zu usw.

Gen 32, 11. קטנתי mit Asla, welches schon seiner äußern Form nach (Richtung von links nach rechts), von dem Folgenden vollständig trennt. קטנתי müßte Paschta haben, ein Trenner, der aber an das Folgende lose anschließt. Allein die Akzente fassen קטנתי nicht in dem Sinne auf: „ich bin zu gering für all die Gnade," sondern lassen

sich von der Tradition leiten, welche קטנתי in dem Sinne: „ich bin kleiner geworden“ auffaßt. Sabbat 32[a] heißt es: א״ר ינאי לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה ויאמר שעושין לו נס, שמא לא יעשו לא נס, ואם עושין לו נס מנכין לו מזכיותיו, מאי קרא קטנתי מכל החסדים „Man soll sich nicht an einen Ort stellen wo Gefahr droht und sagen, mir wird ein Wunder erwiesen werden, denn vielleicht wird es ihm nicht erwiesen. Geschieht aber ein Wunder, dann rechnet man es seinen Verdiensten ab, denn es heißt קטנתי ich bin kleiner geworden (d. h. meine Verdienste) wegen all der Gnade und Treue“ (siehe Taanit 20[b]). In diesem Sinne übersetzt Onkelos: זעירן זכותי מכל חסדין ומכל טבון. Vgl. Raschi z. St. Ibn Esra, Rmbn und Siporno erklären dem Wortsinne nach gegen die Akzente.

Ex 30, 23. Ohne Akzente gelesen mußte מחציתו übersetzt werden: halb so viel als מר דרור; Kautzsch u. a. Dann aber müßte מחציתו, nachdem es sich auch auf מר דרור noch bezieht, von וקנמן בשם getrennt sein. Nach Keritut 5[a] (vgl. Parallelstell.), ת״ר מר דרור חמש מאות, קדה חמש מאות, קנמן בשם חמש מאות וקנה בשם חמשים ומאתים wurde auch קנמן בשם im Gerichte von 500 Schekel genommen, מחציתו heißt: seine des קנמן בשם Hälfte beträgt 250; im ganzen 500. Deshalb ist וקנמן בשם mit מחציתו verbunden. Es bezieht sich מחציתו nicht auf מר דרור sondern auf וקנמן בשם. Die Akzente fassen וקנמן בשם nach der Tradition auf. Wären die Akzente der Meinung, daß auch vom קנמן בשם 250 Schekel nur zu nehmen, dann müßte eben das Athnach mit מאות sein. (Maim. Hilch. Kle Hamikdasch Absch. 1. Hal. 2.) Cf. Jerusa. Sotah Absch. 8, Hal. 1. — Vgl. Mendelssohn z. St., der sich auf die Akzente verwundert, daß sie gegen die Tradition akzentuieren, Mendelssohn hat aber übersehen, daß das Fehlen des Athnach unter מאות und die Verbindung von בשם מחציתו das Gegenteil beweisen.

Lev 22, 2. Das Athnach mit קדשי ist eigentlich gegen die Regel, denn der Relativsatz soll vom Relativum nicht getrennt werden. Raschi erklärt: וינזרו מקדשי בני ישראל אשר הם מקדישים לי ולא יחללו את־שם קדשי סרס המקרא ודרשהו: אשר הם מקדישים לי לרבות קדשי כהנים עצמן. „Sie sollen sich vorsichtig verhalten gegenüber den heiligen Gaben der Israelitin, die sie mir weihen und nicht entweihen meinen heiligen Namen: Zerreiße den Vers und erkläre ihn.“ „Den sie mir heiligen“, das will hinweisen auf die „heiligen Gaben der Priester.“ Raschi faßt also ולא יחללו את שם קדשי als Parenthese auf. אשר הם מקדישים לי bezieht sich nicht auf ולא יחללו את שם קדש sondern auf וינזרו מקדשי בני ישראל. Auch Luther und Kautzsch lassen sich

von dieser Auffassung leiten. Wäre אשר Relativum von שם קדשי, dann wäre לי auch nicht gut verständlich. Ibn Esra meint, ולא יחללו habe eine doppelte Bedeutung, ולא יחללו את שם קדשי ולא יחללו אשר הם מקדישים לי sie sollen nicht entweihen meinen heiligen Namen, sollen nicht entweihen, was sie mir heiligen. Diese Auffassung ist sehr geistreich und hat viel für sich, allein sie ist gegen die Akzente (trotzdem Ibn Esra im מאזנים sagt: כל פירוש שאינו על דעת בעלי הטעמים לא תאבה לו ולא תשמע), denn in diesem Falle müßte ישראל mit Athnach sein. Rmbn wendet sich gegen Raschi und meint, wenn sich אשר הם מקדישים לי auf die Gaben der Priester beziehe, dann braucht man den Vers nicht zu zerreißen, keine Parenthese zu schaffen, denn der Vers würde einfach sagen: וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו בהן את שם קדשי ואשר הם מקדישים לי שלא יחללו את אשר אהרן ובניו הם מקדישים לי. Auch gegen diese Auffassung sprechen die Akzente; denn das Athnach müßte in diesem Falle mit לי oder mit ישראל sein. Nun führt Rmbn gegen Raschi den Sifra z. St. an, welcher ja אשר הם מקדישים לי mit קדשי עצמן erklärt, ohne daß Sifra von einer Parenthese spricht. Das ist wohl wahr, aber die Parenthese, welche die Akzente geschaffen, ist durch die Erklärung resp. Auslegung des Sifra entstanden. Malbim, der sich Rmbn mit den Worten anschließt: וחק מוסד אצלינו שאין סירוס ועוות בדברי אלקים חיים וכבר התבאר (ויקרא מג) שמחוק הלשון שהם המצרף הבא ומלת אשר יבוא סמוך להמלה שהיא מצורף עמו בלי הפסק, וכ"מ שיוצא מכלל זה יש בו דרוש, ודרשהו ח"זל כפשוטו, שר"ל וינזרו מקדשי ב"י שלא יחללו את שם קדשו ואשר הם בעצמם מקדישים לי ר"ל שלא יחללו קדשי עצמם, וז"ש קדשי עצמם מנין. Die Trennung des Relativsatzes von seinem Relativum verweise auf einen דרוש und hier erklären die Weisen zunächst einfach, daß sie sich zurückhalten von den heiligen Gaben der Kinder Israels, damit sie nicht entweihen meinen heiligen Namen, dann aber auch, daß sie ihre eigenen heiligen Gaben nicht entweihen. Deshalb werde auch die Frage aufgeworfen, קדשי עצמן מניין, woher ist erwiesen, daß sie auch von ihren heiligen Gaben sich zurückhalten sollen. Malbims Ansicht, daß es keinen סירום (Parenthese) gibt, stelle ich nur einige Beispiele entgegen. Gen 7, 13. 14, 17. 24, 27; Ex 31, 18; Deut 1, 33. 3, 19. 5, 5. 7, 7. 32. 15; Samuel I 4, 18; Könige I 12, 10; Jeremij 20, 1; Daniel 8, 2; Chr II 22, 11. 32, 9 (vgl. S. HANAU S. 23, JAPHET S. 18, ACKERMANN S. 78). Nun gilt sowohl für die natürliche Parenthese, als auch für die durch die Akzente geschaffene, die Regel: „Dem die Rede unterbrechenden Satz geht ein trennender Akzent voran, und ein solcher von höherer Rangordnung (zuweilen auch von gleicher) schließt sie.“

Auch an unserer Stelle ist nach den Regeln der Parenthese akzentuiert. ישראל mit Sakef katon leitet diese ein, קדשי mit dem größern Trenner Athnach, schließt diese. Raschi, der sich mit den Akzenten viel beschäftigt, was ja aus R. zu Ex 15, 7; Deut 11, 30 zu Chagigah 6 b u. v. a. St. hervorgeht (vgl. ACKERMANN S. 39 ff.), hat diese Parenthese in der Akzentuierung gefunden. Es hätte ja das Athnach mit לי (vgl. Lev 19, 30. 37 u. a. v. a. St.), oder aber mit ישראל sein müssen, denn an einer der beiden Stellen sollte die Respiration eintreten. Nun bemerkt Sifra z. St.: וינזרו מקדשי בני ישראל, על קדשי ב"י חייבים על פיגול נותר וטמא ואין חייבים על קדשי העכום משום פיגול נותר וטמא קדשי בני ישראל אין לי אלא קדשי ב"י קדשי עצמן מניין ת"ל אשר הם מקדישים לי. Es will also וינזרו das Verbot des פיגול, נותר וטמא hervorheben, das nur beim Opfer der Israeliten am Platze. Woraus ist aber zu schließen, daß dieses Verbot auch beim Opfer des Priesters angeht? Weil es heißt: אשר הם מקדישים לי, welches „sie" mir heiligen. Demnach gehört אשר הם zu וינזרו מקדשי בני ישראל, dementsprechend die Akzente. Von den Akzenten ließ sich nun Raschi und die meisten Erklärer leiten (vgl. MENDELSSOHN). Ohne die Akzente gelesen ist die Konstruktion einfach. Die Priester sollen meinen heiligen Namen nicht entweihen, den sie, die Spender von Opfern, durch diese (durch das Opfer) mir weihen (heiligen). Die Satzfügung wird schwierig, weil ולא יחללו zwischen Objekt und dessen Relativbestimmung eingeschaltet, doch diese Schwierigkeit entstand nur durch die Akzente. HIRSCH übersetzt: „Und nicht meinen heiligen Namen entweihen, den diese mir heiligen", was wohl richtig, aber gegen die Akzente und gegen Sifra z. St. Vgl. Elija Misrachi und Sifse Chachamin z. St., die sich hier vergebens bemühen Raschi zu erklären. Nach unserer Auffassung besteht aber in Raschi gar keine Schwierigkeit. Vgl. auch BARUCH EPSTEIN in Tora Temimah z. St.

Lev 25, 20. Alle Bibelübersetzer versuchen es über die Schwierigkeit hinwegzukommen, die in בשנה השביעת liegt; die eigentliche Sorge gilt dem achten Jahre, denn der Bedarf für das siebente ist durch den Ertrag des sechsten Jahres gedeckt. Rmbn faßt den Vers dahin auf, als hieße es: וכי תאמרו בשנה השביעת מה נאכל בשמינית. Nach Rmbn ist also מה נאכל Parenthese, allein es ist nicht nach den Regeln der Parenthese akzentuiert. Hat ja תאמרו einen größeren Trenner als מה נאכל. Die Parenthese wird aber immer mit einem kleineren Trenner eingeleitet und mit einem höherer Ordnung geschlossen. MENDELSSOHN, der die Parenthese ausschließen will, und HIRSCH, der die Akzentuation gegen die Auffassung des Rmbn ins

Treffen führt, sind der Ansicht, daß die Sorge für das achte Jahr schon im siebenten nicht zu essen wagen wird. Nun scheint Rmbn von Sifra beeinflußt zu sein. In Sifra z. St. heißt es: וכי תאמרו עתידים אתם לומר, מה נאכל בשנה השמינית הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתינו. „Wenn ihr sagen werdet, d. h. in Zukunft wird der Glaube an den Segen des sechsten Jahres schwinden und ihr werdet sagen, was sollen wir im achten Jahre essen, wir werden doch nicht säen und nicht einsammeln." Damit will Sifra sagen, מה נאכל beziehe sich nicht auf בשנה השביעת (vgl. Aderet Elijahu). Was bedeutet nun בשנה השביעת? Das ist eben Parenthese. Der Vers ist aufzufassen: וכי תאמרו מה נֹאכל — הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתינו — בשנה השביעת. „Wenn ihr einmal sprechen sollet (im 8. Jahre), was sollen wir essen, wir säen doch nicht und sammeln doch nicht ein unsere Frucht im siebenten Jahre." Das war aber auch die Auffassung der Akzentuation, die בשנה השביעת nach den Regeln der Parenthese akzentuiert. Tipcha (מה־נאכל) leitet diese ein und Athnach (השביעת) schließt diese. Die Akzentuatoren haben die Erklärung des Sifra richtig aufgefaßt, sonst hätten sie auch בשנה wie in Vers 21 mit Tipcha versehen. Der erste Halbvers hätte auch wie in 21, Mahpach, Paschta, Sakef katon, Tipcha und Athnach haben müssen und nur die Parenthese erforderte eine andere Akzentuation. Rmbn faßt Sifra nicht richtig auf und findet deshalb in מה נאכל die Parenthese.

Deut 26, 5. ארמי אבד אבי mit Paschta, Munach, Sakef katon. Die Akzente fassen אבד אבי zusammen. Die meisten Erklärer sind anderer Ansicht. Ibn Esra meint der Qal אבד könne nicht transitiv gebraucht werden und er erklärt gegen die Akzente (trozdem er im Mosn. 4[b] jede Erklärung gegen die Akzente verwirft; vgl. auch Ibn Esra zu Lev 25, 46 לעלם בהם תעבדו, während mit den Akzenten לרשת אחזה לעלם zu lesen) „ein Verlorener [Armer עני] war mein Vater". תנו שכר לאובד, ישתה וישכח רישו Herz HOMBURG (s. SIPORNO) übersetzt אבד „herumirren" (s. KAUTZSCH), תעיתי כשה אובד (Psalm 119, 176), רועיהם התעו (Jerem 20, 7). HIRSCH übersetzt: Dem Untergang nahe. ONKELOS (siehe Targum Jonatan und Raschi z. St.) übersetzt nach den Akzenten ארמאה באה לאובדא ית אבא. Die Quelle findet sich in Sifre z. St. מלמד שלא ירד יעקב לארם אלא להאבד ומעלה על לבן הארמי כאלו אבדו. Der Arami (Laban) wollte meinen Vater (Jakob) vernichten. Die Akzente verbinden deshalb אבד mit אבי und ארמי erhält den Trenner (Paschta). Auch die Haggadah schel Pesach faßt diese Stelle so auf. ולבן בקש לעקור את הכל Laban wollte alle vernichten, denn es heißt: ארמי אבד אבי „Der Arami wollte

meinen Vater vernichten." (Vgl. Elija Wilna in seinem Aderet Elijahu ארמי אבד אבי — מעלין עליו כאלו אבדו und die interessanten Ausführungen FRIEDMANNs in seiner הגדה של פסח p. 90ff.)

Deut 33, 15. ורצון שכני סנה mit Merkah, Tipchah, Athnach Die Akzente ganz unverständlich. Es sollte ורצון mit Tipchah, שכני mit Munach und סנה mit Athnach akzentuiert sein. Alle Übersetzer und Erklärer wie Targum, Raschi, Ibn Esra, Rmbn, Siporno, Homburg, Hirsch, Kautzsch u. a. m. erklären gegen die Akzente und verbinden שכני סנה „im Dornbusch wohnt". Sifre z. St. erklärt: ורצון שכני סנה שעשה רצון מי שנגלה על הסנה Josef erfüllte den Willen meines Himmelsthroners, der mir im Dornbusche erschien. Auch Targum übersetzt dementsprechend: שכני = der im Himmel wohnt, סנה (דשכנתה בשמיא) = aber dem Moses im Dornbusche erschienen ist (ועל משה אתגלא באסנא); s. Jalkut z. St. (vgl. Sebachim 116[b] und Jerus. Megillah Absch. 1 Hal. 12, an erster Stelle wird סנה = שנאה aufgefaßt). Die Akzente können aber auch der Auffassung sein, daß man von einem einmaligen und flüchtigem Verweilen nicht gut שכן sagen kann, weshalb sie שכני von סנה teilen.

Richter 5, 20. נלחמו mit Athnach. Nach KAUTZSCH und den meisten Übersetzern gehört הכוכבים zu Satz [a]. Ohne Akzente gelesen kann man auch nicht anders übersetzen. Nach Raschi z. St. (vgl. Tosafot zu Pesachim 118[b] Schgw. (מן השמים) ראש הכוכב בשמים וסופו בארץ müßte auch הכוכבים mit Athnach sein. Nun wird wohl Pesachim 118[b] מן השמים נלחמו הכוכבים zitiert, aber gerade unter dem Einflusse dieser Stelle sind die Akzente gesetzt und ist נלחמו mit Athnach. (Auch in Moed katon 15[a] wird מן השמים נלחמו הכוכבים zitiert.) Pesachim 118[b] heißt es: מן השמים נלחמו הכוכבים כיון דנחיתו כוכבי שמים עלייהו אקדירו הני דקרי דפרזלא נחיתו לאקרורי למיסחן נפשן בנחל קישון „Die Sterne sind aus ihren Bahnen gestiegen, haben sich mit Schildern gewappnet und mit Sisra gekämpft." Es wird eben הכוכבים mit Satz [b], mit ממסלותם verbunden, um zu sagen, daß die Sterne ממסלותם aus ihren Bahnen hinabgestiegen. (Vgl. Jalkut § 53; Targum s. Rdk, Rlbg und Mezudot z. St)

Ezechiel 44, 22. Ohne Akzente gelesen ist der Vers zu übersetzen: „Sie dürfen keine Witwe oder Vertriebene zum Weibe nehmen, sondern nur Jungfrauen vom Samen des Hauses Israel; eine Witwe jedoch, die von einem Priester hinterlassen wurde, dürfen sie heiraten." Nun steht der Vers in Widerspruch mit Lev 21, 7. 3. Dort wird בתולה nur für כהן גדול gefordert und den andern Priestern jede

Witwe zu heiraten gestattet (חנניה בן חזקיה בן גרון שאלמלא הוא גנזו ספר יחזקאל שהיו דבריו סותרין ד"ת Menachoth 45[b]). Dieser Widerspruch wird Kidduschin 78[b] dahin gelöst: האי קרא רישא בכהן גדול וסיפא בכהן הדיוט, daß der erste Teil des Verses auf den Hohepriester, und der Schluß desselben auf gewöhnliche Priester angewendet wird." כי אם בתולת מזרע ישראל beziehe sich nur auf den כהן גדול und sei Parenthese. Auf die Frage, ob es denn solche Verse gebe, verweist Kidduschin 78[b] auf Sam I 3, 3. Dementsprechend auch die Akzente. Das Athnach müßte mit ישראל sein, denn כי ist hier nicht Begründung. Nun wird aber כי ff. durch Athnach von Satz [a] getrennt, um darzustellen, das dies die Parenthese. Es müßte aber auch אלמנה mit מכהן verbunden und אלמנה mit Merkah sein. Es wird aber אלמנה von מכהן getrennt, um anzuzeigen, daß מכהן sich gar nicht auf אלמנה bezieht. מכהן יקחו heißt hier: „von den Priestern", d. h. manche Priester dürfen eine solche Witwe heiraten, der Hohepriester aber nicht. Von dieser Auffassung geleitet übersetzt auch Targum: משאר כהניא. Nach den Akzenten zu übersetzen: „Sie dürfen keine Witwe oder Vertriebene zum Weibe nehmen — (d. h. sowohl die Priester als auch der Hohepriester) — nur Jungfrauen vom Samen des Hauses Israel — (der Hohepriester); jedoch eine Witwe, die nur Witwe (aber nicht auch חלוצה, d. h. eine die durch das Schuhausziehen von der Leviratsehe befreit hat), dürfen manche von den Priestern (nämlich gewöhnliche Priester) sich nehmen (siehe Jalkut z. St., Raschi, Rdk und Mezudoth).

An dieser Stelle und an den meisten Stellen, an welcher Targ. Jon. von der wörtlichen Übersetzung abweicht, ist er von der Tradition dazu veranlaßt. Ich zitiere aber Targ. Jon. manchmal auch als einzige Quelle für eine unregelmäßige Akzentuation, trotzdem ich damit durchaus nicht sagen will, daß Jonat. immer älter als die Akzente. Es ist mir aber unzweifelhaft, daß dem Targ. alte, uns unbekannte Borajtot vorgelegen haben. Ich will nur einen Beweis erbringen, daß der Targ. nach ganz alten, unbekannten Quellen gearbeitet. Jora Deah Absch 374 § 11 bringt Isserles im Namen des Kolbo, daß man beim Tode des ersten Sohnes, oder des Erstgeborenen die gesetzliche siebentägige Trauer nicht abzuhalten brauche. Isserles erklärt diesen Brauch für einen Irrtum und die Norm entscheidet nach ihm. Die Quelle für diesen Brauch findet sich nur in Jonat. In Gen 38, 4 erklärt Jonatan den Namen אונן mit ארום ברם עלוי עתיד אבוי לאתאבלא „weil der Vater ihn (den zweiten Sohn) einst betrauern wird." Dem Targ. war also die Quelle bekannt, aus

welcher der Brauch stammt, daß man beim Tode des Erstgeborenen keine Trauerwoche abhält.

Diese wenigen Beispiele dürften genügen, um meine Auffassung, daß die Akzente von der Tradition beeinflußt, zu rechtfertigen.

Kanitz, am $\frac{\text{26. Jjar 5672.}}{\text{13. Mai 1912.}}$

R. Achitubs aus Palermo hebräische Übersetzung der Logica Maimunis.

Herausgegeben von M. Chamizer, Leipzig.

Die kurze Abhandlung über logische Terminologie, מלות ההגיון, schrieb Maimuni in arabischer Sprache u. d. T. מקאלה̈ פי צנאעת אלמנטק, angeblich auf das Verlangen eines schöngeistigen Theologen, der auch in die Kunst des Operierens mit logischen Begriffen, aber nur auf kürzestem Wege eingeführt zu sein wünschte.

Das Schriftchen, wohl eine Jugendarbeit Maimunis, zerfällt in 14 Abschnitte, von denen Kapitel 1—7 in der Ursprache in der Pariser Nationalbibliothek (Nr. 412 de l'ancien fonds) und Fragmente vom 7. und 8. Kapitel in Oxford (Neub. Cat. vol. I, Nr. 2424, 11) aufbewahrt werden. Eine hebräische Übersetzung, die sich ganz erhalten hat, verdanken wir dem Fleiße des Moses Ibn Tibbon (um 1240—1283), der, wie sein Vater Samuel und sein Großvater Jehuda Ibn Tibbon, zahlreiche arabische Werke aus dem Gebiete der philosophischen und medizinischen Literatur durch hebräische Übertragungen den Juden zugänglich machte.

Die Schwerfälligkeit der Tibbonidischen Diktion und ihre zumeist unhebräische Ausdrucksweise, die sie allzu sklavisch dem arabischen Originale nachbildeten, machten schon früh Kommentare zu ihren Arbeiten nötig. So hat sich auch der ungenannte Besorger des ersten Druckes unserer Schrift (erschienen 1550 bei Justinian in Venedig) nach solchen umsehen müssen, und es gelang ihm auch, zwei Kommentare aufzutreiben, deren Verfasser sie ausschließlich zum Nutzen Studierender geschrieben hätten, wie auf dem Titelblatte dieser Ausgabe zu lesen ist. In neuerer Zeit (1865) gab D. Slucki den Kommentar von Mordechai Comti(a)no (st. g. 1490) heraus, der aber zum Verständnis des Wortsinnes wenig bietet. Ja selbst einem Moses Mendelssohn, der bekanntlich einen umfangreichen

Kommentar und eine Einleitung zu Maimunis Logica in hebräischer Sprache schrieb (1. Ausg. Frankfurt a. O. 1761, 2., bedeutend erweiterte, 1765 u. öfter), blieb gar manches unklar, sodaß er zu Bemerkungen genötigt war wie: נפל טעות בדברי הרב, oder einfach: לא ידעתי פירושו; oft ward er aber durch schlechten Text und Druckfehler zu unglaublicher Erklärung mißleitet. Einige Beispiele s. weiter unten in den Noten zum Texte.

Trotz alledem beherrschte die Tibbonsche Übertragung den Büchermarkt ganz; sie ist handschriftlich vielfach in allen großen Bibliotheken zu finden und diente allen unsern Drucken als Vorlage. Neben ihr konnte keine andere Übersetzung aufkommen. So ist z. B. die hebräische Version der Logica vom spanischen Arzte Joseph Ibn Vives aus Lorca (st. vor 1372) ganz unbeachtet geblieben; sie ist handschriftlich nur einmal vertreten (Paris Fonds hébreu, Nr. 1204, 4°) und nie im Druck erschienen.

Nicht viel besser erging es der Arbeit des sizilianischen Gelehrten R. Achitub, die wir im folgenden zum ersten Male veröffentlichen[1].

Auch R. Achitub selbst ist in der jüdischen Literatur bisher fast ganz unbekannt geblieben; man wußte von ihm kaum mehr als den bloßen Namen[2], höchstens noch, daß er Rabbiner in Palermo war, wie aus der Polemik des Salomo ben Abraham Adret aus Barcelona (1235—1310) anläßlich des turbulenten Auftretens des Mystikers und Pseudo-Messias Abraham Abulafia aus Saragossa (1240 bis etwas nach 1291), besonders aus dem Rechtfertigungsschreiben des letzteren hervorgeht[3]. Durch unsere Handschrift tritt nun die Persönlichkeit des R. Achitub etwas mehr in die Erscheinung. Sie schmückt ihn mit den einem Gelehrten und Rabbiner gebührenden Ehrentiteln. Außerdem erfahren wir noch, daß gleichwie er Arzt war, auch schon sein Vater, R. Jizchak, die Rabbinerwürde mit dem ärztlichen Berufe vereinigte.[4] Noch mehr aber interessiert uns seine schriftstellerische Tätigkeit, in die wir durch unsere Publikation einen Einblick gewinnen. Seine Übersetzung der Logica sowie die sich daran anschließende summarische Inhaltsangabe der י"ד פרקים zeigen uns

---

[1] S. meinen Aufsatz über diesen Gegenstand in der Zeitschrift für hebräische Bibliographie X, 171 ff. [2] S. ZUNZ, Zur Gesch. S. 515.

[3] Über Abulafia s. M. H. LANDAUER im Literaturblatt des Orients 1845, Sp. 381 ff. Sein Sendschreiben bei JELLINEK, Auswahl kabbalistischer Mystik, I, hebr. Abt. S. 13—28.

[4] Nach JELLINEK, im קונטרס תרי"ג, S. 41 Note, soll Achitub noch einen Bruder, R. David, gehabt haben, der ebenfalls Arzt war.

sein Geschick in der Behandlung philosophischer Materien in einer einfachen und leichtverständlichen Sprache[1].

R. Achitubs Übertragung, noch im 16. Jahrhundert ziemlich bekannt und öfter herangezogen[2], war verschollen, bis sie der Herausgeber vor mehreren Jahren durch einen glücklichen Zufall in einer Sammelhandschrift entdeckte, welche sich jetzt in seinem Besitze befindet.

Eine kurze Beschreibung der ganzen Handschrift möge hier folgen.

Der Papierkodex, aus dem 16. Jahrhundert stammend, mit Ausnahme von Bl. 1^b und Bl. 86^b, durchweg in deutlicher orientalischer Kursive von verschiedenen Händen geschrieben, umfaßt 86 Bll. (21 : 15; 15 : 11), die Kolumne zu 25, selten 26 und 27 Zeilen. — Inhalt:

1. — Bl. 1^a: Gekritzel und Federproben; Bl. 1^b, in deutscher Kursive, ein Gebet am Krankenlager und eine feierliche Totenbeschwörung. Der Verstorbene möge keinem, er sei Mann oder Frau, klein oder groß, verwandt oder fremd irgend einen Schaden zufügen, sondern sich im Grabe bis zur Auferstehung der Toten hübsch ruhig verhalten. Schließt: באופן זה משביעין המתים המגזמים לחיים להניחם. בשם מהו̇ר̇ר שלום (?) מנויישטאט.

2. — Bl. 2 bis 9^a leer; 9^b: rohe logikalische Figuren.

3. — Bl. 10—23 der Text unserer Publikation. Als Vorbesitzer nennen sich: Jizchak Hakohen und, nach dessen Ableben, seine Söhne Aharon und Joseph Kohanim. Auf Bl. 24—26^a eine rekapitulierende Zusammenfassung der voraufgehenden „Vierzehn Abschnitte" unter dem Titel פרטי י"ד פרקים. Fragment; beginnt gegen Ende von פרק ח'. S. Anhang I. Der Sprache nach von demselben R. Achitub stammend. Beide Stücke bilden den ältesten Teil der Handschrift.

4. — Bl. 26^b—30 leer; ‖ Bl. 31^a—32^a Mitte: Miszellen, beginnend אמר משה די מדינה[3] נר̃ו אני תמה על הרמ̇ב̇ם. ‖ Bl. 32^a untere Hälfte bis 32^b eine dem Plato zugeschriebene Anekdote vom Translator חנניה בן יצחק הנוצרי[4]. ‖ Bl 32^b Mitte das bekannte Rätsel des Abraham Ibn

[1] Über die dem R. Achitub zugeschriebene kleine Schrift מחברת הטנא, s. GÜDEMANN, Erziehungswesen in Italien, p. 202f.; ZfhB. X, p. 172 u. Note.

[2] Dr. M. MARX teilt in der Zeitschrift für hebr. Bibliographie (X, 95) einige Varianten mit, die im Texte und am Rande seines Exemplars der ed. pr. aus der Achitubschen Version angemerkt sind. Auch mein Exemplar derselben Ausgabe weist zahlreiche Lesarten derselben Provenienz auf.

[3] Moses di Medina, Sohn des RaSchDaM (lebte im 16. Jahrh.).

[4] D. i. Ḥonein ben Isḥaq, *vulgo* Johannitius Christianus; s. STEINSCHNEIDER, Cat. Bodl. s. v.

Esra: חידה לר' אברהם בן עזרא ז"ל; dann אני משה אבאר את החידה ועתה האספו ואגידה, geht bis Bl. 34[b] unten.

5. — Von da bis Bl. 38[a] Logikalisches; darunter der in unseren Ausgaben in der Mitte des 7. Kap. eingeschaltete Exkurs in etwas kürzerer Fassung. S. Anhang II. ‖ Bl. 38[b] 39[b] leer.

6. — Bl. 40[a]—58[b]: יסוד מורא des Abraham Ibn Esra. Beginnt: ספר יסוד מורא יסוד תורה לר' אברהם בן עזרא. בשם האל המושיע אתחיל ספר המצות.

Ende: ראה ספר שמו נקרא יסוד מורא יסוד תורה
לאברהם בנו מאיר ספרדי בנו עזרא

7. — Bl. 59[a]—74[a], die anonyme Schrift רוח חן. Philosophische Terminologie; beginnend: בעזר הנותן ליודעים חן אתחיל ספר הנקרא רוח חן עמי עשו אמר המחבר רוח חן מאמר הנכבד. Schließt mit folgenden, stark korrupten Versen:

אשר קבץ [עשר קבין .l] רוח שכל . המה ירדו על כל בוחן:
בשעה [תשעה .l] כטל [נטל .l] הרב . מורה מור וקציעות טוחן:
מכם (?) לקח שמץ . מיהו [מנהו .l] ושמו קרא רוח חן:

8. — Bl. 74[b] leer. ‖ Bl. 75[a]—86[a] ausführlicher anonymer Kommentar zum רוח חן. Beginnt: בטוב גדא אתחיל דא. פירוש מרוח חן. פרק א. הנמצאים ר"ל מי שיש להם מציאות; schließt: אבל הוא סבת הסבות ועלת העלות: בנלב ואעי תם תם נשלם תלח.

9. — Bl. 86[b] Fragment in deutscher Kursive: אתחיל ההגיון בקצור.

Der Abdruck des Textes erfolgt genau nach der Vorlage. Von einigen durch Überpunktieren kenntlich gemachten Verschreibungen und Dittographien abgesehen, ist die Handschrift leserlich und ziemlich korrekt. Größere offenbare Auslassungen (wie in Kap. II Z. 5 u. Kap. VIII Z. 49—53) sind in den Anmerkungen, die im übrigen durchaus nicht erschöpfend sein wollen, ergänzt. Plene und defektive Schreibung, promiscue vorkommend, ist beibehalten.

Die zuerst geplante Gegenüberstellung des Ibn Tibbonschen Textes behufs leichterer Vergleichung beider Versionen mußte mit Rücksicht auf Raum und Zeit vorläufig aufgegeben werden. Eine kritische Ausgabe der שמות ההגיון des R. Achitub unter Heranziehung des arabischen Urtextes und Vergleichung der Tibbonschen Version behält sich der Herausgeber für eine spätere Gelegenheit vor.

Möge der hochverehrte Jubilar diese kleine Gabe als Ausdruck aufrichtigsten Dankes von einem seiner zeitlich ersten vier Schüler freundlich entgegennehmen, die sich vom „erkenntnisreichen Meister“ (مفيد المشّائين) vor rund vier Dezennien in das „Vernunftgeschäft“ gedanklicher Übung haben einführen lassen.

העתקת מאמר שמות ההגיון

שחבר כבוד מרנא ורבנא משה הספרדי ז"ל בר כבוד מרנא ורבנא מימון ז"ל העתיקו החכם המשכיל כבוד מורינו ורבינו אחיטוב הרופא נר"ו בר כבוד מורנו ורבנו יצחק הרופא נ"ע במדינת פלירמא וזהוא התחלתו.

אמר הרב שאל אדון מאנשי החכמות הדתיות ומבעלי הצחות והמליצה בלשון העברית לאיש שעיין במלאכת ההגיון לפרש לו עניני השמות המורגלים במלאכת ההגיון ולבאר לו הסכמת בעלי המלאכה במה שהסכימו עליו שיכוין בזה לקצר הלשון בכל יכלתו ולא יאריך בדקדוק הענינים כדי שלא יארכו הדברים שלא היה רצונו · האל יתמיד כבודו ללמוד זאת המלאכה ממה שאזכור לו ממנה עתה כי הצעות המונחות למי שירצה בלימוד זאת המלאכה רבות ולא היה רצונו כי אם ידיעת הסכמתם ברוב פירושיהם לא זולת זה · ועתה אחל בזכירת מה שבקש ממני ואומר.

פרק א

השם שקוראים אותו מדקדקי הערביים התחלה הוא I השם שקוראים אותו אנשי מלאכת ההגיון הנושא · ואשר קרא אותו המדקדק סיפור ההתחלה הוא שקוראים אותו נשוא · בין שיהיה הסיפור שם או פועל או מלה או כלל כל זה יקרא נשוא · ואין הפרש בין שיהיה הסיפור חיוב או שלילה · והמשל בזה אמרנו פלו' עומד נאמר פלו' נושא · עומד נשוא · וכמו כן אמרנו פלו' אינו עומד נאמר בזה פלו' נושא · אינו עומד נשוא · וכמו כן פלו' עמד או יעמוד נאמר פלו' נושא · עמד או יעמוד נשוא · וכן אם נאמר פלו' בבית · פלו' נושא · בבית נשוא · וכמו כן אם ספרת בכלל או בפועל ומה שנסמך לו · כל זה נקרא אותו נשוא · וכל הדברים המורכבים שהם הספור והמסופר | (Fol. 10b) עליו בין שיהיה חיוב או שלילה ר"ל הנושא והנשוא שניהם יקראו גזרה · ויקראו ג"כ הדבור הגוזר · והגזרה גם כן יש לה שני חלקים · הנושא והנשוא · ואפי' יהיו מלות

הגזרה רבות · והמשל בזה אמרנו ראובן הבצרי שהיה שוכן בבית שמעון הרג בנו לוי המצרי · שאנו נאמר זאת הגזרה הנושא שלה ראובן הבצרי שהיה שוכן בבית שמעון · והנשוא

שלה הרג בנו לוי המצרי ועל זה תקיש ·

וכל השמות המפורשים ענייניהם בזה הפרק ארבעה והם הנושא · והנשוא · הגזרה · המאמר הפוסק · ובלשון ערבי הם אל

מחמול ואל מוצוע ואל קציה ואלכלם אלגזה:

פרק ב כל גזרה בין שנתחייב בה דבר לדבר כאמרך · פלו׳

II חכם או פלו׳ עומד או תשלול בה דבר מדבר כאמרך · אין פלו׳ חכם או לא עמד פלו׳ אותה שנתחייב בה דבר לדבר נקרא הגזרה המחייבת · ואותה שתשלול בה דבר מדבר נקרא אותה הגזרה השוללת · ולפעמים תהיה הגזרה המחייבת מחייבת הנשוא למקצת הנושא כאמרך קצת האדם כותב · זו נקרא אותה מחייבת פרטית · ותקרא קצת החומה הפרטית המחייבת · ולפעמים תהיה השוללת שוללת הנשוא מן כל נושא · כאמרך אין שום אדם אבן זו נקרא אותה השוללת הכללית · ונקרא אין שום אדם אבן חומה כללית שוללת · ולפעמים תהיה השוללת שוללת הנשוא מן קצת הנושא כאמרך אין כל אדם כותב או קצת אדם איננו כותב או אין קצת האדם כותב · אלו נקראו אותן שוללות פרטיות · ואין הפרש אצלינו בין אלו הלשונות השלש בשוללות הפרטיות · אבל אנו נבחר לעולם שיהיה לשוניני בשולל הפרטי · אין כל · ונקרא אין כל · החומה

Fol. 11a הפרטית השוללת · ויהיה | החומות כל וקצת · ואין שום · ואין כל · ותהיינה הגזרות בעלות החומות ארבע · מחייבת כללית · ומחייבת פרטית · ושוללת כללית · ושוללת פרטית · ואם לא תתחבר לנושא של גזרה חומה כלל · כאמרנו האדם כותב נקרא זו הגזרה סתמית ר״ל שהיא פרוזה ולא נקשרה בחומה ודינה אצלינו כדין הפרטית לעולם בין שהיתה מחייבת או שוללת · ואם אמרנו האדם כותב כחו אצלינו כח קצת האדם כותב · וכמו כן אמרנו אין האדם כותב כאמרנו אין כל האדם

כותב · וכשיהיה הנושא של גזרה איש מפורד כאמרנו ראובן חי ושמעון כותב ולוי הכם נקרא זאת הגזרה האישית · ויהיה חלקי הגזירות ששה בהכרח או מחייבת כללית · או שוללת כללית · או מחייבת פרטית · או שוללת פרטית · או פרזה · וכחה כח הפרטית בחיוב ושלילה · או אישית והיא ג״כ תהיה מחייבת או שוללת · ואנו קוראי׳ מה שתורה עליו הגזרה מענין הכלל והפרט כמות הגזרה · ונקרא מה שתורה עליו מענין החיוב והשלילה איכות הגזרה · והמשל בזה אמרנו כל אדם חי נאמר זאת הגזרה כמותה הכלל ואיכותה החיוב · וכשנאמר קצת האדם אינו כותב נאמר זאת הגזרה כמותה הפרט ואיכותה השלילה ·

וכל השמות המפורשי׳ ענייניהם בזה הפרק י״ד שמות · והם המחייבת · השוללת · המחייבת הכללית · המחייבת הפרטית · השוללת הכללית · השוללת הפרטית · הפרוזה · האישית · החומה הכללית השוללת · החומה הפרטית השוללת · החומה המחייבת הכללית · החומה הפרטית המחייבת · כמות הגזרה · איכות הגזרה.

פרק ג

III

כל גזרה שיהיה הנשוא שלה פועל או הפועל ומה שנסמך לו נקרא אותה שניית בין שיהיה חיוב או שלילה · והמשל בזה כאמרנו ראובן עמד או | Fol. 11b אמרנו ראובן הרג שמעון כל אלו הגזרות נקרא אותן הגזרות השניות מפני שאינן צריכות לדבר שלישי · בין הנשוא שלהם לנושא שלהם אבל אם היה הנשוא של גזרה שם אנו קוראים אותה הגזרה השלישיית והוא שאמרנו פלו׳ עומד אינו מורה זה הלשון על קשירת הנשוא של זאת הגזרה בנושא שלה באי זה זמן היה אם פלו׳ הוא עתה עומד או שיהיה עומד לשעבר או יהיה עומד לעתיד · ועל כל פנים יש צורך למלה שלישיית שתקשור הנשוא בנושא כמו אמרנו פלו׳ הוא עתה עומד או פלו׳ יהיה עומד בין שאמר זאת המלה בפירוש או לא אמר לפיכך נקרא אותה השלישיית · ונקרא אלו המלות שקושרין הנשוא בנושא בזמן נסמך עבר או עתיד המלות הנמצאיות והן היה והוא

ויהיה ונעשה ונמצא מה שיצא מהן בפעולה מפני שהן מורין על מציאות הנשוא לנושא בזמן מיוחד או יתחבר בנשואן של גזרה לשון שמורה על איכות מציאות הנשוא שלה לנושא שלה כמו אמרנו איפשר ונמנע · וסובל והכרח · ומחוייב והכרחי ורע וטוב וראוי וצריך ודומיהן · ולפעמים שיהיו אלו המלות ודומיהן בגזרה השניית או בגזרה השלישיית · ואנו נקרא אלו המלות והדומה להם הפאות · ואמרנו האדם איפשר שיכתוב איפשר פאה · וכמו כן אמרנו כל האדם בהכרח חי נאמר בהכרח פאה · וכמו כן אמרנו פלו׳ ראוי שיעמוד · פלו׳ רע שיקלל · פלו׳ צריך שילמוד · פלו׳ סובל שיעשה כך וכך כל אלו נקראים

פאות ואנו קוראים הפועל המלה ונקרא הפעלים המלות: וכל שמות שנתפרשו בזה הפרק ה׳ והם הגזרה השניית · השלשיית

הפאה · המלה · הנמצאת.

Fol. 12a

IV

פרק ד כל שתי גזרות שהנשוא שלהם אחד בעצמו אלא שאחת משתיהן מחייבת · והאחרת שוללת אנו קוראין אלו השתי גזרות העומתיות · ונקרא החיוב והשלילה העומתי · והמשל בזה פלו׳ חכם · פלו׳ איננו חכם · או אמרנו האדם כותב · האדם איננו כותב · אלו השתי גזרות נקרא אותן העומתיות וכן כל הדומה להן · אמנם אם היה העומת בין שתי גזרות בעלות החומות יש לו שמות מיוחדים לו והוא שהשתי הגזרות העומתיות אע״פי שנתחבר בכל אחת משתיהן חומה כללית · כאמרנו כל אדם חי כל אדם איננו חי אלו השתי גזרות נקרא אותן ההפכיות · וזה העומת נקרא אותו ההפך · ואם נתחברה בכל אחת משתיהן חומה פרטית כאמרנו קצת בני אדם כותבין קצת בני אדם אינן כותבין אנו קוראין אותה תחת ההפכיות · ואם נתחבר באחת משתיהן חומה כללית · ובאחרת חומה פרטית אנו נקרא אותן ר״ל השתי גזרות סותרות וזה הענין נקראהו הסתירה · ואלו שני מינים המין האחד שתהיה הגזרה האחת מחייבת כללית · והאחרת שוללת פרטית · כאמרנו כל האדם חי אין כל האדם חי אלו שתי הגזרות סותרות זו את זו · והמין

השני שתהיה הגזרה האחת שוללת כללית · והאחרת מחייבת
פרטית כאמרנו אין שום אדם עוף קצת בני אדם עוף אלו
השתים ג״כ סותרות זו את זו · ומהידוע שכל מה שנתחייב
דבר לאיזה דבר שיהיה או תשללנו ממנה לא ימנע אותו הדבר
שתחייבנו או תשללנו מהיותו הכרחי לאותו הדבר או אפשרי
לו או נמנע ממנו · והמשל בזה אמרנו כל אדם חי שאנו נקרא
הגזרה הכרחית · ואם אמרנו | כל אדם עוף אנו קוראים זו Fol. 12b
הגזרה נמנעת · ואם אמרנו קצת בני אדם כותבים אנו קוראים
זו הגזרה אפשרית · ואנו נקרא ההכרחית והנמנעת ההכרחית
שאנו אומרים האדם בהכרח חי · והאדם איננו עוף בהכרח ·
וכשנאמר על פלו׳ בדרך משל כשיולד פלו׳ זה כותב או פלו׳
זה איננו כותב אנו נקרא זו הגזרה אפשרית באמת שאנו
כשנאמר על אבי יצחק בדרך משל בעת מציאותו אבי יצחק
כותב לא נקרא זו הגזרה איפשרית אלא נקרא גזרה מוחלטת
או נמצאת שכל איפשר איננו איפשר על האמתות אלא לעתיד
קודם שיצא מציאות אחד מהאפשרות אבל אחר צאת מציאות
מה שהוציאו הרי נסתלק אותו האיפשר כי פלו׳ העומד הוא
אצלינו עומד ואין העמידה אז לו אפשרית אלא דומה לדבר
המחויב בעצמו :

וכל השמות שנתפרשו ענייניהם בזה הפרק י״ג שמות והם
העומת · ההפך · הסתירה · העומתיות · ההפכיות · הסותרות ·
מה שתחת ההפכיות · הגזרה ההכרחית · הגזרה הנמנעת · הגזירה
ההכרחית · הגזרה המוחלטת · הגזרה האיפשרית · הגזרה הנמצאת :

פרק ה כל גזרה ששוה הנשוא שלה לנושא שלה · והנושא
V שלה לנשוא שלה · אם נשארה צודקת כמו שהיתה
אנו קוראים זה מפרע הגזרה ונאמר זו הגזרה מופרעת · ואם
לא שמרה הצדק אלא כזבה אנו קוראים זה התהפכות הגזרה
ונאמר זו הגזרה הפוכה · והמשל בזה אמרנו אין שום אדם
עוף מפרע שלה ואין שום עוף אדם · אבל אמרנו כל אדם
חי ואם אמרת קצת החי אדם יהיה זה מפרע מפני שהוא

סודק אבל אם נפריענה ונאמר כל חי אדם והוא הפוך לא למפרע:

Fol. 13a וכל השמות המפורשים | בזה הפרק ענייניהם ד׳ והם מפרע הגזרה · הפוך הגזרה · גזרה מופרעת · גזרה הפכית:

פרק ו ידוע במעט עיון שכל שתי גזרות מופרשות לא יתחייב

VI מהם דבר אחד כל עיקר · כאמרנו דרך משל כל אדם חי וכל אש חם וכל שלג קר · וכן אלו הגיעה הגזרה המופרשת מה שהגיעה לא יתחייב מהתקבצותם דבר אחד ואם נשתתפו בשום צד מהשתוף עד שיתחייב מהן יחד גזרה אחרת הרכבת אותן השתי גזרות אז תקרא ההיקש וכל אחת מהשתי גזרות אז תקרא הקדמה · והגזרה השלישית המתחייבת מחבור אותן השתי הקדמות תקרא תולדה ותקרא ג״כ אלרדף בלשון ערבי והמשל בזה אמרנו כל אדם חי וכל חי מרגיש והמחויב מזה החבור בהכרח הוא שכל אדם מרגיש וזהו התולדה · וכשאתה מסתכל בזה המשל שהמשלנו בו תמצא חלקי ההיקש ג׳ חלקים מפני שכל גזרה שני חלקים כמו שבארנו נושא ונשוא וכבר נפל השתוף בין השתי גזרות בחלק אחד והיא שלשה חלקים · החלק המשותף עם השתי הגזרות נקראהו הגדר האמצעי והשני חלקים המפורשים נקראים השתי קצות וקבוצם התולדה · והסתכל ג״כ בחלק התולדה שהנשוא בתולדה הוא מההיקש הקצה הראשון והגדול ואותה ההקדמה מההיקש שבה הקצה הראשון תקרא ההקדמה הגדולה והנושא של תולדה הוא שיקרא מההיקש הקצה האחרון והקטן · וההקדמה מההיקש שבה אותו הקצה הקטן היא נקראת ההקדמה הקטנה ונביא משל להוסיף לאלו השמות באור · וההיקש שהמשלנו בו כל אדם חי · וכל חי מרגיש והתולדה של זה ההיקש הוא כל אדם מרגיש · וחלקי זה Fol. 13b |ההיקש שלשה האדם וחי ומרגיש והגדר התיכון ממנו והוא החי · והשני קצות הן האדם והמרגיש · והקצה הקטון והאחרון האדם · והקצה הראשון והגדול הוא המרגיש · וההקדמה הקטנה היא אמרנו כל אדם חי · וההקדמה הגדולה היא אמרנו כל חי מרגיש·

הרי נתבארו ענייניהם בזה הפרק י״א שמות והן ההיקש ׳ הגזרה מוכרלת ׳ ההקדמה ׳ הלדת בע׳ הגדר התיכון ׳ הקצה הראשון ׳ הקצה האחרון ׳ הקצה הגדול ׳ הקצה הקטן ׳ ההקדמה הגדולה ׳ ההקדמה הקטנה ׳

VII

פרק ז וממה שהקדמנו יתבאר שהשתוף הנופל בין שתי הקדמות יהיה אחד מג׳ דברים אם שיהיה הגדר התיכון נושא לאחד משתי הקדמות ונשוא באחרת כמו שהמשלנו באמרנו כל אדם חי וכל חי מרגיש וכל מה שיחובר כזה הסדר מהחבור נקרא הוא התבנית הראשון מתבנית ההיקש ׳ או שיהיה הגדר התיכון נשוא בשתי הקדמות יחד כאמרנו כל אדם חי וכל עוף חי וכל מה שיורכב בזו ההרכבה נקראהו התבנית השני מתבנית ההיקש ׳ או שיהיה הגדר התיכון מונח בשתי הקדמות יחד כאמרנו כל חי מרגיש קצת חי לבן ׳ וכל מה שיורכב בזו ההרכבה נקרא אותו התבנית השלישי מההיקש ׳ הרי יהיו התבניות תבנית ההיקש ג׳ ׳ ודע שאין כל שתי גזרות שנשתתפו בגדר התיכון על אחד מאלו השלשה דרכים שיהיה מאותה ההרכבה היקש על כל פנים אלא מה שיתחייבהו החילוק הוא שבכל התבנית מהשלשה תבניות נופל בו ל״ו חיבורים ויהיה קבוצם בשלשה תבניות ק״ח חיבורים ׳ ואשר הם ההיקש באמתות ויולדו באלו החיבורים י״ד חיבורים ׳ כל היבור מהם יקרא מין ׳ מהם ארבע מינים בתבנית הראשון ו׳ בתבנית השני וששה בתבנית | [Fol. 14a] השלישי וככר סדרום עד שתאמר בדרך משל זה ההקיש הוא המין הרביעי מהתבנית הראשון וזה ההיקש הוא המין השלישי מהתבנית השני וזה ההיקש הוא המין החמישי מהתבנית השלישי וכל מה שזולת אלו הי״ד מינים מהחבורים ר״ל הנשארים אינם היקשים לפי שאינם מחייבים דבר אחר בהכרח ואמנם הראיה על בטול אותם וקיום אלו המינים וידיעתם הוא חלק גדול ממלאכת ההגיון ׳ ואין זה רצון המאמר ׳ ואלו הי״ד מינים ממיני ההיקשים המשאיים אבל ההיקשי׳ התנאיים הם שני דרכים תנאי מוכרת ותנאי סמוך ׳

וההיקש התנאי הסמוך · כאמרנו אם היתה השמש יוצאה העת יומם אחר כך נתנה ונאמר · אבל השמש יוצאה יתחייב שתהיה העת יומם · וכל היקש שיחובר כך נקרא תנאי סמוך וההיקש התנאי המוכרת כאמרנו זה המנין או זוג או נפרד · ואמרנו אלו המים קרים או חמים אחר כן נתנה ונאמר במשל הראשון · אבל הוא מופרד יתחייב שלא יהיה זוג או נתנה במשל השני ונאמר · אבל אלו המים חמין יתחייב שלא יהיו קרים ולא פושרים וכל היקש שיחובר כך נקרא היקש תנאי מוכרת · ומיני ההיקשים התנאיים הנולדים ד׳ מינים הסמוך שני מינים והמוכרת שני מינים · וראיית זה ומשליו אינן מרצון זה המאמר · ויש לאנשי זאת המלאכה מין ממיני ההיקש קוראים אותו ההיקש שלאחור והוא כשאנו רוצים לאמת שום גזרה והביאונו היקש מאחד ההיקשים המשאיים והולידה לנו הגזרה שרצינו לדעת אמתתה שאנו נקרא זה ההיקש המשאיי הישר · ואם אמתנו אותה הגזירה בדרך אחר והוא שנשים סתירת הגזרה שנרצה לדעת אמתתה ונקים היקש להביא מופת על כזיבת אותה הסתירה ששמנו ונאמר | אותה ששמנו הוא הצודק בלי ספק Fol. 14b והיא הגזרה שנרצה לדעת ולבאר אמתתה זה ההיקש שבאר לנו כזיבת סתירת הגזרה שנרצה לדעת אמתתה נקראהו היקש שלאחור · ויש לנו מין אחר ההיקש נקראהו היקש המפרע והוא שתהיה שום גזרה שהתכוננת בחלקיה ונתאמתה במפרע קצת חלקיה ונקח אותה הגזירה הכללית ונשימנה הקדמת היקש · ויש לנו היקש אחר נקראהו היקש ההמשל והוא שנמצא שני דברים דומים זה לזה בענין אחד ונמצא דינם מכחיש אחד משני הדברים ונדין באותו על הדבר האחר · והמשל בזה שישאל שואל אם השמים עשויים ונאמר הן · וראיית זה שהשמים גוף והקיר עשוי אם כן השמים עשויים · ואם הביאונו ראיה על היות השמים עשויים בהפרעתינו הגופות שלמטה כלם או רובם ונמצאם עשויים ונאמר כן הדין לשמים אנו נקרא זה היקש המפרע · והמשל בזה שנאמר הגוף הוא

האוכל והכסא והמנורה ודומיהן עשויים · והשמים מכלל הגוף אם כן הם עשויים · זהוא היקש המפרע · ויש לנו היקשים אחרים נקראים היקשים התלמודיים ואין שום פנים בזכירתן כמה שאנו כו ·

וכל מה שכלל אותו זה הפרק מפירוש הענינים י״ב שמות · והם התבנית הראשון · התבנית השני · התבנית השלישי ממנו · מין תבנית ההיקש · ההיקשים המשואיים · ההיקשים התנאיים · התנאי הסמוך · התנאי המוכרת · ההיקש התנאיי הישר · ההיקש האחרוני · המפרע · היקש ההמשלי האחרוני:

VIII

פרק ח הגזירות שנודעות ואין צורך לראיה על אמתתם ד׳ מינים המורגשות כידיעתנו שזה חמור · וזה לבן · וזה מתוק · וזה מר · והמושכלות שהכל גדול מהחלק · והשנים מין זוג | ושהדברים השוים לדבר אחד בעצמו כלם שווים · Fol. 15a והמפורסמות כידיעתנו שגלוי הערוה רע וגמילות חסדים טוב · והמקובלו׳ הוא כל מה שיקובל רצוי או עדה רצויה שאנו לא נבקש הראיה על היות זה שמקבלין ממנו צודק כי אם על הכלל ולא תבוקש הראיה על כל מאמר שיאמר אותו אלא מקבלים זה בקבלה לא זולת זה · שכבר נתאמת צדקו על הכלל בכל מה שיגיד אותו · אמנם המורגשות והמושכלות אין חלוקה בהם בין שלומי ההרגשות והבריאה ממין האדם והיתרון שיש בהם הוא ההתאמתות שבהן · ואמנם המפורסמות יש בהן חלוקה ויתכוין שיש בה שם גזרות שנתפרסמו אצל אומה ולא נתפרסמו אצל אחרת וכל מה שיהיה הדבר המפורסם אצל אומה רבה יהיה ההצטדקות בו יותר חזק וכמו כן המקובלות לפעמים יהיה המקבלים אצל אנשים בלתי המקובל אצל אחרים וכל מה שיורגש בהרגשה שלימה הנלקח ממנו הוא ההתאמתות בלי ספק וכמו כן המושכלות כלן הראשונו׳ והשניות הן אמתיות ר״ל במושכלות השניות בתבניות התשבוריות וההשבונות התכוניות שזה כלו מושכל אמיתי לפי שהוא מתבאר בהקדמות שנהסמות רובן למושכלות הראשונות

וכמו כן כל שהוסיאו הנסיון בשלשול השקמוניאה את הבטן ואמוץ הענסכה אותו אלו ג"כ וכל הדומה להן התאמתות · וכל מה שתלקח ידיעתו באחד מאלו הדרכים ההתאמתותיים אנשי מלאכת ההגיון קוראין לאותה הגזרה הנלקחת באחד מאלו השלשה דרכים ההתאמתותיים · ואחר אלו ההנעות דע שכל היקש שתהיינה הקדמותיו יחד התאמתותיות | [Fol. 15b] אנו קוראין אותה ההיקש המופתי · ועשיית אלו ההיקשים וידיעת תנאיהם הם שנקרא אותם מלאכת המופתי. וכל עת שתהיינה הקדמות ההיקש או אחת מהם מפורסמות אנו קוראים ההיקש · ועשיית אלו ההיקשים וידיעת תנאיהם היא מלאכת הנצוח · וכל עת שתהיינה הקדמות ההיקש או אחת מהן מקובלו' אנו קוראים אותו ההיקש הדרשי · ועשיית אלו ההיקשים וידיעת תנאיהם היא מלאכת הדרש · ויש הנה מין אחר מהיקשים שיעשה בו הטעאה וההבלה קוראים אותם ההיקשים שתהיינה הקדמותיהן או אחת מהן הקדמה שהוטעה בה או טעו בה או שהבילו בה במין ממיני ההיקשים הסופסטיים · ועשיית אלו וידיעת הדרכים שבהן מטעין ומהבילים תקרא מלאכת הסופסטית · ולפעמים יהיו הדברים טובים ורעים בדמיון ובהראות המשל לא בזולת זה · וכמו כן כל היקש שתהיה בו הקדמה שנלקחה על סד הדמיון והמשל אנו נקראהו ההיקש הפיוטי · והמלאכה שעושה אלו ההיקשים ומודיעה דרכי הדמיונים והמשל תקרא מלאכת השיר · ודע כי יש להיקשים המופתיים תנאים אין שום פנים לזוכרם בזה המאמר · אבל זה הכלל שההיקשים המופתיים אינם עושים המשל בשום פנים ולא התהפכות אלא בתנאים · אבל מראכת ההטעאה היא עושה התהפכות מוחלט ומלאכת הדרש עושה ההיקש המשל · וכמו כן תראה מהיקשותיה הקדמה ותסתר הקדמה אחרת מפני סבות · ויקרא זה הענין איסליטו הבני ·

וכל השמות שנתפרשו ענייניהם בזה הפרק י"ז שמות · והם
המורגשות · המושכלות הראשונות · המושכלות השניות ·
המפורסמות · המקובלות · גזרה האמיתת · היקש המופתי · מלאכת

Fol. 16a ההיקש הדרשי · מלאכת | הדרש · ההיקש הספסטני · מלאכת הסופסטנית · ההיקש הפיוטי · מלאכת השיר:

פרק ט סבות כל הנמצאות החומר והצורה והפועל והתכלית ·

IX והמשל בזה דברים המלאכותיים · הכסא בדרך משל חמרו העץ · ופועלו הנגר · וצורתו הרבוע אם היה מרובע · או השלוש אם היה משולש · או העיגול אם היה עגול · ותכליתו הישיבה עליו · וכמו כן הסייף דרך משל חמרו הברזל · ופועלו הנפח · וצורתו האריכות ומיעוט הרוחב וחדוד הפיות · ותכליתו להרוג בו · ואלו הארבע סבות הן מבוארות וברורות בדברים המלאכותיים כלם שכל אומן אינו כי אם מצייר אותו התבנית בשום חומר בין יהיה עץ או ברזל או נחשת או דונג או זכוכית מפני שיכוונהו באותו כלי · וכמו כן הדברים הנמצאים הטבעיים ראוי לבקש להם אלו הסבות בעצמה אלא שאנו לא נקרא התבנית והציור בדברים הטבעיים צורה שלא נקרא צורה בדברים הטבעיים אלא לענין המקיים אותו המין המיוחד בו שהוא אלו תשבת הסרתו מאותו הדבר לא היה אותו הדבר מאישי אותו המין · והמשל בזה האדם מהדברים הטבעיים · חמרו הוא החיות וצורתו הוא הכח המדבר · ותכליתו השגת המושכלות · ופועלו הוא הנותן לו צורה · ר״ל אותו הכח המדבר שענין הפועל הוא אצליתו הממציא הצורות בחמרים והוא האלוה ית׳ ואפי׳ על דעת הפלוסופים אלא שהם אומרים הוא הפועל הרחוק ומבקשי׳ לכל נמצא מחודש פועלו הקרוב · שאלו הסבות הד׳ מהם קרובות ומהם רחוקות · והמשל בזה בפועל שאיד רב עלה מן הארץ והניע האויר תנועה שחדשה רוח סערה · וכשנשבה אותה הרוח החזקה שברה ענף מתמר ונפל על קיר והרסו · ונפל מאותו הקיר כשנהרס אבן על אזרוע | פלו׳ ושברהו · Fol. 16b הפועל הקרוב המשבר האזרוע הוא האבן · והפועל הרחוק עליית האד · והרוח וענף התמר ג״כ פועלים את הסערה והאחד מהם יותר קרוב מהאחר · והמשל בזה החומר שזה פלו׳ חמרו הקרוב הם איברי גופו והחומר שהוא יותר רחוק הם הליחות

ד' שמהם האיברים ' וידוע שעיקר כל גוף הוא צמח הארץ. והחמר הוא יותר רחוק מאלו הם המים והרוח והאש והעפר שבהתקבצם יהיה הצמח ' ואלו ד' הם שקורא אותם כל אדם היסודות ' והחמר שהוא יותר רחוק מאלו היסודות הוא הדבר המשותף לאלו ד' שיחסו אליהם יחס הדונג למה שיעשה מהדונג ' או יחס הזהב לכל מה שיותך מהזהב הואיל ובא המופת שאלו ד' היסודות הם נפסדים קצתם לקצתם ונהוים קצתם מקצת' ' ויש להם בלי ספק דבר משותף הוא החמר ' וזה הדבר המשותף עם היסודות ד' שנשכילהו בהכרח הוא שנקראהו החמר הראשון ושמו בלשון יון ההיולי ' והרבה שיקראוהו הרופאים והפלוסופים הענצר ועל זה הסדר בעצמו יעשה בצורה ובתכלית עד שיתפרש התכלית הקרוב מן התכלית הרחוק וכמו כן הצורה הראשונה והצורה האחרונה.

וכל השמות המפורשים ענייניהם בזה הפרק י' שמות והם החמר ' והצורה ' הפועל ' התכלית ' הסבות הקרובות ' הסבות הרחוקות ' היסודות ' החמר הראשון ' ההיול' ' הענצר:

פרק י' כשנתבונן בזה העניין הכולל שיכלול אישי' רבים
X והוא מקיים עצם כל אחד מהם נקרא זה הכולל סוג ' והעניין הכולל שיכלול שני מינים או יותר ויהיה מקיים אותם נקרא אותו המין ' והעניין שבו יבדל המין מזולתו ויהיה אותו העניין מקיים אותו נקראהו מבדיל ' וכל שימצא לכל אישי המין תמיד ולא יהיה מקיים אותו נקראהו סגולה. והעניין שימצא למינים רבים ולא יהיה מיוחד למין אחד בלבד ולא יהיה מקיים ג"כ אותם נקרא אתו מקרה ' ואלו הם החמשה
Fol. 17a עניינים | הכוללים כמו שמצאו הקדמונים ' והמשל בזה אמרנו האדם או הסוס או הפרס כל אחד מאלו נקראהו חי וכל אחד מהן כולל אישי אותו המין כראובן ושמעון מאישי האדם ' ונקרא החי סוג מפני היותו כולל מינים רבים כאדם והסוס והפרס וזולתו ' ונקרא הדבור מבדיל לאדם מפני שהוא מבדיל מין האדם ומפרישו משאר מינים ' וזה הדבור ר"ל הכח שבו

יצייר המושכלו' הוא מקיים אמתת האדם וכמו כן ראוי שנבקש על כל מין ומין עד שיודע מבדילי המקיים אותו · ונקרא השחוק סגולה לאדם מפני שהוא ימצא לכל אישיו תמיד ולא ימצא זה למין אחר כי [אם] למין האדם וכמו כן רוחב החזה ובעל קומה ורוחב הצפרנים כל אחד מאלו נקראהו סגלה לאדם מפני שאינו נמצא כי אם למין האדם לבדו וימצא לכל אישיו בטבע · וכמו כן ימצא לכל מין על כל פנים סגולה אחת או סגולות הרבה · והענין הכללי שנמצאהו כולל מינים רבים ולא יהיה מיוחד למין אחד יקרא אותו המין מקרה · כתנועה לאדם שהיא כוללת מינים רבים או השחרות בו שאינו מיוחד לכל מין האדם שאין כל המין שחור וימצא השחרות ג"כ לזולת האדם שהוא כולל מינים רבים ונקרא השחרות והתנועה והדומה להם מקרה · והמקרה שני חלקים · יש ממנו מקרה מתמיד במקומו בלתי סר ממנו כשחרות לזפת והלובן לשלג והחום לאש · ויש ממנו מקרה שהוא סר ממנו כעמידה והישיבה לכל או החום לברזל ולאבן · ומבואר הוא שכמו שהחי כולל מיני הבעלי חיים כלם כמו כן הצמח כולל מיני הצמח כלן. והצמח גם כן סוג וכמו כן הדבר שכולל הצמח והחי והוא הגוף הניזון נקרא אותו סוג · וכמו שהגוף הניזון כולל החי והצומח והוא סוג כמו כן הגוף שאינו ניזון כולל השמים והכוכבים והיסודות והמתמצבים והוא גם כן | Fol. 17b סוג אחר וכשנאמר הגוף המוחלט הוא כולל הכל ואין שם יותר כולל ממנו ואנו נקרא אותו ג"כ העצם ונקרא הגוף מוחלט הסוג העליון · ונקרא האדם הסוס והפרס והחמר והברזל ודומיהן המינים האחרונים מפני שאין תחת כל מין מהם כי אם אישי אותו המין · ונקרא החי סוג אמצעי או מין אמצעי מפני שהוא סוג בערך למה שתחתיו ממיני החי · והוא מין בערך אל הגוף הניזון שלמעלה ממנו שכולל אותו וכולל הצמח · וכמו כן הצמח ג"כ כלו סוג אמצעי למה שתחתינו ומין אמצעי למה שלמעלה ממנו · ונקרא החי והצמח הסוגים החלקיי' הואיל

וסוג הגוף הניזון מתהלך לחי ולסומה לא זולת זה ' ודע שהסוגים העליונים לכל הנמצאים כמו שבאר ארסׄטו עשרה סוגים '

הסוג האׄ העצם ' — והסוג הוׄ האנה '
והסוג הבׄ הכמות ' — והסוג הזׄ המצב '
והסוג הגׄ האיכות ' — והסוג החׄ לו '
והסוג הדׄ המצטרף ' — והסוג הטׄ הפועל '
והסוג ההׄ המתי ' — והסוג העשירי נפעל '

ואלו העשרה סוגים האחד מהם והוא הראשון והוא העצם והתשעה הם מקרים ' ויש לכל אחד מהם מינים אמצעיים. ומינים אחרונים ואישים ומבדילים ותארים ' ואלו היׄ סוגים העליו׳ נקראים המאמרות ' והדבור על אלו המאמרות וכל הנמשך אחריהם ומשלי סוגיהם האמצעיים ואישיהם הוא ממה שלא יאות לזה המאמר שאנו בו ' וזהוא הספר הראשון מספרי ההגיון והוא כולל כל המאמרות המפורדים ' והספר השני מספרי ההגיון כולל המאמרות המורכבות והוא ספר הפירוש ' והספר השלישי הוא ספר היקש ' וכבר קדם עניין ההיקשות ותכניתיו ומיניו ואלו הם השלשה ספרים הם ספרים כוללים אל מה שיבא אחריהם מהספרים החמשה הנשארים ' והספר
Fol. 18a הראשון מהחמשה | ספרים והוא הרביעי הוא ספר המופת ' והספר החמישי והוא ספר הטעאה ' והספר הששי הוא ספר הדרש ' והספר השביעי הוא ספר הספסטה ' והספר השמיני הוא ספר השיר ' וכשנבאר עניין אלו המינים בזכרינו הסוג והמבדיל שלו נקרא גדר ' ואם נפרש אותו בסוג שלו ותאר מהתארים שלו נקרא זה רוק ' והמשל בזה אמרנו בגדר האדם הוא חי מדבר ' והחי הוא הסוג שלו והדבור הוא מבדיל שלו ' ולפעמים גודרים האדם ג״כ שהוא חי מדבר מת ' ויהיה המות הוא המבדיל האחרון שמבדיל בינו ובין המלאכים ' ואם נפרש שם האדם שנאמר שהוא חי רחב החזה או נאמר הוא חי בעל קומה או שהוא שוחק אנו נקרא אלו רוקים ' וכמו כן לפעמים

נפרש השם ונפרשהו בסוג שלו ומקרים שלו · כאמרנו בפירוש שם האדם הוא חי כותב או חי מוכר וקונה וזה ג״כ נקרא חוק · וכל השמות שנתפרשו ענייניהם בזה הפרק י״ז שמות והם

הסוג · המין · המבדיל · התאר · המקרה · המקרה המתמיד · המקרה הסר · הסוג העליון · המין האחרון · המינים האמצעיים · הסוגים האמצעיים · הסוגים החלקיים · הסוגים העליונים · המאמרות · העצם · הגדר · החוק · וזכרנו העשרה מאמרות ולא פירשנו מהם כי אם עניין מאמר העצם · מפני שפירוש הנשארים יקשה מאד על המתחיל ויאריך אריכות רב וכמעט שלא יבין ממנו כלום אלא בהעמדה ולמוד ומרץ והכונה באלו הפרקים הוא שיבין כל מי שקורא בהם פירוש ענייני אותם השמות המפורשים בהם:

XI פרק יא כל מה שנמצא לדבר תמיד כירידת האבן למטה · והיוב מות הבעל חיים כשישחטוהו נקרא אותו שהוא בעצם · וכמו כן מה שימצא על הרוב נאמר שהוא עצמי גם כן כאמרנו כל | [Fol. 18b] אדם הוא בעל חמשה אצבעות בעצם ואע״פ שימצא בעל שש אצבעות · וכמו כן כל מה שימצא בשום זמן על הרוב כמציאות הקור בימות הגשמים והחום בימות הקיץ שגם אלו נאמר בהם שהוא בעצם · זה הכלל הדברים הטבעיים כלם ואע״פ שיעבורו הם עצמיים · וכל שמציאותו מועטת יאמר בו שהוא במקרה כמו שחופר יסוד ומוצא בה מ[ט]מון · זה הכלל הדברים המאורעים כלם שאינם בכוונה בין שיהיו על ידי אדם או על ידי דבר אחר יאמר על כל מה שימצא מהם שהוא היה במקרה וזהו עניין מה שבעצם ועניין מה שבמקרה · וכל שיתאר בו דבר ואותו התואר מצוי באותו דבר בשעת תארו אנו נאמר בזה התאר שהוא מצוי · ואם יתאר בתאר שאינו מצוי בו עתה · אבל הוא מוכן מזומן להיות לו אותו התאר אנו נאמר בזה שאותו התאר בכח · והמשל בזה אמרנו כחתיכת הברזל או הסיף היא מוכנת שתהיה סייף בכח ואין החתיכה לבד והעור כך · והפרש

גדול בין העדר צורת הסייף מהתיכת הברזל ובין העדר צורת הסייף מהתיכת העור · כמו כן אמרנו בנער שיולד זה כותב עניינו שזה כותב בכח הרחוק · ואמרנו במה שגדל מעט קודם שירגיש בלימוד שהוא בכח הוא כח יותר קרוב מן הראשון · ואמרנו כן בשעת לימדו שהוא כותב בכח זה הכח יותר קרוב מן הראשון שלפניו · ואמרנו במי שהוא מהיר בכתיבה בשעת השינה שהוא כותב בכח זה גם כן יותר קרוב מן הראשון · ואמרנו כן והוא ער ולפניו הקולמוס והקסת והנייר שהוא כותב בכח זה קרוב מאד ולא נקרא אותו כותב בפועל אלא כשיכתוב · וכן כל כיוצא בזה ולא הארכנו בביאור זה הענין כי אם מפני שהפלוסופים אומרים | Fol. 19a כל מי שלא יפריש בין מה שבכח למה שבפועל · ובין מה שבעצם למה שבמקרה · ובין הדברים המונחים המוסכמים לבין הדברים הטבעיים ובין הענין הכללי לאישי והוא בלתי ראוי לדבר עמו · שני דברים אשר כשימצא האחד מהם במקום אחד יסתלק מציאות האחר אנו נקרא אותם הפכים כחום והקור · והלחות והיובש · ויש מהדברים שיש ביניהם אמצעיים כחום והקור שיש ביניהם הפושר · ויש מהם שאין אמצעי ביניהם כזוג והנפרד במנין שכל מנין הוא זוג או נפרד · וכשיהיו שני הדברים שאי איפשר שיתקבצו שניהם במקום אחד אלא שהאחד מהם מציאות דבר והאחר הסתלקותו אותו · אותו דבר הנמצא אנו נקרא הנמצא מהם טבע · ונקרא הסתלקות אותו הדבר המציאות העדר · ואנחנו נאמר בעורון ובראות שהראות טבע והעורון העדר והוא יותר ראוי ממה שנאמר בהם שני הפכים כמו שנאמר בחום ובקור שהחום והקור חלקם במציאות שוה ואין מציאות החום מקויים יותר ממציאות הקור ולא מציאות הקור מקויים יותר ממציאות החום · ואינו כן הראות והעורון · ובזה מפרישין בין ההעדר לטבע ובין שני הפכים · וכמו כן אמרנו החכמה והסכלות החכמה נאמר בטבע · והעדר אותו הטבע הוא הסכלות · וכמו כן העושר והעוני ומציאות השער בראש והקרח ומציאות דבורים בפה והעדרם

והדבור והאלמות כל אלו נקרא אותם טבע והעדר ׳ ולא יתואר בהעדר מהעדרים אלא מי שטבעו שימצא לו אותו הטבע שכנגד אותו ההעדר שאנו לא נאמר בקיר שהוא סכל ולא סומא ולא אלם וזהוא ענין הטבע וההעדר בהסכמתינו ׳ ויש מהשמות כשתשמעם יתבאר לך ענין הטבע שמורים עליו באותו הלשון מבלתי שתצטרך להיקש בין אותו הענין ובין דבר | Fol. 19b אחר כאמרנו הברזל והנחשת והמאכל והמשקה והישיבה והעמידה וכיוצא בהם ׳ ויש מהשמות שלא יתבאר לך הענין שמורים עליו באותו השם אלא בהיקש שבינו לבין דבר אחר כאמרנו הארוך והקצר ׳ כי לא יובן בשכל ענין היות זה ארוך אלא בהיקשו למה שהוא יותר קצר ממנו ולא יצוייר שזה קצר עד שיהיה בשכלינו יותר ארוך ׳ וזה היחס שבין הארוך לקצר והדומה להם אנו קוראים אותו הצטרפות ׳ ונקרא כל אחד מהם המצטרף ׳ ונקרא אותם שניהם מצטרפים וכמו הלמעלה והלמטה והחצי והכפל והמוקדם והמאוחר והשוה והשותף האוהב האב והבן והעבד והאדון כל אלו סבותם נקרא כל אחד מהם המצטרף שלא יובן הענין בשכל כי אם בהעריך והיקש בינו ובין דבר אחר ׳ ואותו היחס שביניהם הוא שאנו קוראים אותו ההצטרפות ׳ אמנם הענין שקוראים אותו מדקדקי הישמעאלים המצטרף כענין של פלו׳ ופתח הבית אנו קוראים זה השם הנוטה ׳ וכמו שנאמר בגזרה השוללת והמחייבת שהם עומתיות כמו שקדם כן נאמר בכל העדר וטבע ובכל הפכים ובכל שני מצטרפים שהם עומתיים גם כן ׳ וכל השמות שנתפרשו ענייניהם בזה הפרק י״ו שמות ׳ והם

מה שבעצם ׳ מה שבמקרה ׳ הדברים העצמיים ׳ הדברים המקריים ׳ מה שבכח ׳ מה שבפועל ׳ הכח הקרוב ׳ הכח הרחוק ׳ השני הפכים שיש ביניהם אמצעי ׳ השני הפכים שאין ביניהם אמצעי ׳ הטבע ׳ ההעדר ׳ ההצטרפות ׳ המצטרף ׳ המצטרפים:

XII פרק יב יאמר אצלינו בדבר שהוא קודם יותר מדבר אחר בחמשה דרכים ׳ האחד מהם הקודם בזמן ׳ כאמרינו

ראובן קדם לשמעון · והשני הקודם בטבע כבעל חיים והאדם שאתה אם | Fol. 20a תשבת הסתלקות הבעל חיים בטל מציאות האדם · ואם תשבת הסתלקות האדם לא יבטל מציאות הבעל חיים ואנו נאמר הבעל חיים קודם לאדם בטבע · והאדם מאוחר מן הבעל חיים בטבע · קודם במעלה כשני אנשים כדרך האחד מהם לישב קרוב מהמלך והאחר רחוק ממנו נאמר זה קודם לזה במעלה · הקודם בחשיבות והוא השלם שבשני הדברים והיותר משובח במין אחד בעצמו או בשני מינים מוחלקים · והמשל בזה שני רופאים או שני מדקדקים האחד מהם יותר חכם מהאחר אנו נאמר בחכם מהם קודם באותה המלאכה בחשיבות · וכמו כן אם נשתוו המלאכות כמו שיהיה איש חכם ואע"פ שאינו גדול בחכמה · ואיש אחר מכרכר מהיר בכירכור שאנו נאמר באותו החכם שהוא קודם למכרכר בחשיבות · מפני שמלאכת החכמה קודמת למלאכת הכרכור בחשיבות · הקודם בסבה והוא שיהיו שני דברים שוים במציאותם ולא ימצא האחד מהם בלתי האחר אלא שהאחד מהם הוא סבה למציאות האחר אנו נאמר בסבה שהיא קודמת למסובב כמו שנאמר שיציאת השמש קודמת לאור היום · ואע"פ שהם שניהם יחד · כי יציאת השמש היא הסבה במציאות היום ואנו נאמר על השני דברים כשיהיו שניהם מצויין בזמן בעת אחד ונאמר כשיהיו שניהם מצויים יחד במקום אחד · וכמו כן כל שני דברים שיהיה ריחוק שניהם מתחלה מקום נודע מרחק אחד שוה אנו נאמר שהם יחד במעלה · וכל שני דברים שהם שוים בחיוב המציאות ולא יהיה האחד מהם סבה לאחר אנו נאמר בהם יחד בטבע ככפל והחצי וכמו כן השני מצטרפים הם יחד מצד הצטרפות ·

וכל שמות | Fol. 20b המפורשים עניניהם בזה הפרק ט׳ שמות · והם

הקודם בזמן · והקודם בטבע · הקודם במעלה · הקודם בחשיבות · הקודם בסבה · יחד בזמן · יחד במקום · יחד במעלה · יחד בטבע:

XIII

פרק יג התיבה שקוראים אותה מדקדקי הערביים הפועל הוא שאנו קוראים אותה הטבע ׳ וכבר זכרנו זה ונקרא המלה הכלי ׳ והשם יש ממנו שנקראהו שם ישר ׳ ויש ממנו שנקראהו שם נוטה ׳ ואמר אבונצר הפראבי שכבר בא בלשון הערבית שכל שם שדקדוקו ההגבאה הוא שקוראים אותו אנשי מלאכת ההגיון השם הישר ׳ והשם השבור או המורכב הוא שקוראין אותו אנשי מלאכת ההגיון השם הנוטה ׳ אלו דברי אבונצר ׳ אמנם השם שנקראהו בלתי נלקח הוא שם מורכב מאות לא ומהטבע ׳ כאמרך לא פקח לא חכם ולא מדבר ׳ והשמות שקוראים אותה מדקדקי הערב שמות הפועלים והפעולים הם שאנו קוראים אותם השמות הנגזרים. ואשר יקראו אותם המדקדקים המקורים אנו קוראים אותם המשל הראשון ׳ והשמות שקוראים אותם הכנויים כמו אני ואתה ׳ והואו וההא והכף והיוד שבעברה ועברך ועברי אנו קוראים אותם החלופים ונקרא גם כן אותם הכנויים ׳ ונקרא התאר והמתואר דבור שהורכב הרכבת קשירה והתנאה כאמרנו ראובן הכותב ושמעון הלבן ׳ וכמו כן השם המצטרף והמצורף אליו אותו ההצטרפות הדקדוקי יקרא ג״כ דבור ׳ שהורכב הרכבת קשירה והתנאה ׳ ואמנם הדבור הגוזר אנו קוראים אותו דבור שהורכב הרכבת ספור ׳ והשמות בכל לשון נחלקים הלק הכרחי לשלשה סוגים או מופרשים או נמשכים או משותפים ׳ והוא שהענין אחד כשיהיו לו שמות רבים הם נמשכים ׳ וכשיהיה שם אחד | Fol. 21a לענינים רבים זהו שם המשתתף ׳ וכשיהיו שמות משתתפים לעניינים רבים שמשתנים ויש לו לכל ענין שם מיוחד אותם הם השמות המופרשים ׳ והמשל בזה בעברי אמרנו הכבש והאיל לזה המין מן החי בעצמו ושם הסייף והחרב לזה הכלי בעצמו אלו הם שמות נמשכים ׳ והיותם קוראים העין הרואה ומקור המים עין זהו שם משתתף ׳ והיותם קוראים המים והאש והאילן אלו הם שמות מופרשים וכן כל שמות הרומי׳ לאלו ׳ והשמות המשתתפים נחלקים לששה חלקים ׳ יש

מהם משותפים גמורי השתוף · ומהם מוסכמים · ומהם מסופקים · ומהם מי שיאמר בכלל ובפרט · ומהם מושאלים · ומהם מועתקי' והשם גמור השתוף הוא האמור על שני ענינים שאין שיתוף ביניהם בענין מהענינים כלל שבעבורו נשתתפו בזה השם כשם העין האמור על החוש הרואה ומקור המים · וכשם העש' האמור על הכוכב ועל תולעת הבגדים · והשם האמור בהסכמ' הוא שיהיה שום ענין מקיים לשני ענינים או יותר וכאותו השם יש. הוראה על כל אחד מאותם הענינים מפני הענין שנשתתפו בו אותם הענינים שאותו הענין מקיים לגדר כל ענין מהם · כשם החי האמור על האדם והסוס והפרס והדג מפני שענין החיות הוא הכח הזן והמרגש מצוי בכל אחד מאלו המינים ומקיים אותם · וכמו כן כל סוג אמור על המינים שתחתיו בהסכמה · אמנם השם המסופק הוא השם שיאמר על שני ענינים או יותר מפני הענין שנשתתפו בו ואין אותו הענין המקיים אמתת כל אחד משניהם · והמשל בזה שם האדם האמור על פלו' החי המדבר ועל איש אחד מת ועל צורת כל אדם העשויה מעץ או כדרך | [Fol. 21b] מדרכי המדבר ועל הציורים · שזה השם אמור עליהם מפני שתופם בענין אחד והוא תבנית האדם וצורתו ואין התבנית והצורה מקיימי' אמתתם והוא דומה לשם האמור בהסכמה שמפני שיתוף שום ענין בשני ענינים יחד נאמר עליהם אדם והוא דומה למשותף הגמור שאמתת זה הענין בלתי אמתת האחר ומפני זה נקרא מסופק · והשם האמור בכלל ובפרט הוא שיקרא מין מהמינים בשם סוגו כאמרנו הכוכב האמור על כל כוכבי השמים בדרך כלל והוא שם מיוחד לכוכב שבגלגל שני הקרוב ממנו וכשם הציר האמור על מיני העשבים כלם ועל עשב שנקרא בלשון תרגום כרתי · ושם המושאל הוא השם המורה על שם ענין בעקר הנחת הלשון והוא מיושב על אותו הענין · אחר כך יקרא בו ענין אחר לפעמים ואינו מתיישב אותו השם תמיד על אותו הענין השני כשם הארי המיושב על מין בעלי חיים ·

ולפעמים יקרא בזה הגבור מבני אדם וכמו זה קריאת הכרובים וכמו אלה השמות אצל העניינים הרבה · ומהם שם המועתק והוא שיהיה שם מעתק הנחתו בעיקר הלשון מורה על שום ענין · אחר כך לוקח מפני שום דמיון בין שני הענינים או מבלתי דמיון והורכב זה השם על שניהם יחד על אותו שהועתק אליו ועל אותו שהועתק ממנו כשם התפלה שהוא בעקר הלשון שם הבקשה אחר כך הועתק לענין מיוחד בצורה מיוחדת · וכמו שם ההגבהה וההתיצבות והשירה והכלי והמשקל והפעולה והפסיקה והדביקה והנח והנראה והדומה לזה שכל אחד מורה בעיקר הנחת הלשון על ענין בלתי הענין שמורה עליו אצל המדקדקים שהם העתיקו אלו השמות לענינים אחרים ·

וכל השמות המפורשי׳ עניניהם בזה הפרק י״ח שמות · והם העצם · השם הישר · | Fol. 22a השם הנוטה · השם הנלקח · השם הבלתי נלקח · השם הנגזר · המשל הראשון · החלופים · הכנויים · השמות הנמשכים · השמות המופרשים · השם גמור השתוף · הדבור שהורכב הרכבת קשירה והתנאה · השם האמור בהסכמה · השם המסופק · השם האמור בכלל ובפרט · השם המושאל · השם המועתק לשון אחר המקובל:

פרק יד XIV שם ההגיון מהסכמת הקדמונים מחכמי האומות שכבר כלו והוא שם משתתף נופל על שלשה ענינים · הראשון מהם הכח שמתיחד בו האדם שבו ישכיל המושכלות · וידע המלאכות ומפריש בין הרע לטוב · וקוראין זה הענין גם כן (זה הענין) הכח המדבר · וענין השני הוא המושכל עצמו שכבר השכילו האדם וקוראין זה הענין גם כן הדבור הפנימי · והענין השלישי הוא הפתרון בלשון על אותם העניינים הנחקקים בנפש וקוראים זה הענין גם כן הדבור החיצוני · ולפי שהיתה זאת המלאכה שזכרה ארסטו והשלים חלקיה בספרים נותנת לכח המדבר עקרים במושכלות והוא הדבור הפנימי עד שתשמרנו מהטעאות ומישרת אותו על

הנכון עד שיהיה לו האמת בכל מה שבכח האדם שיהיה לו האמתות בו ונותנת זו המלאכה גם כן עקרים משתתפים לכל הלשונות ומישרת בהם הדבור התכון אל הנכון ותשמרנו מהטעאות עד שיהיה מה שיפרש אותו האדם נאות למה שבמחשבה ושוה לו עד שלא יוסיף הפירוש על הענין שבנפש ולא יגרע ממנו · ומפני אלו הענינים שמועלת זאת המלאכה להם קראוה מלאכת ההגיון · ומהערך ההגיון אל השכל כערך הדקדוק אל הלשון · ושם המלאכה אצל הקדמונים שם משותף מפילים אותה על כל חכמה שכלית · ומפילים אותה על המעשים
Fol. 22b המלאכותיים · וקוראים כל חכמה מחכמת הפלוסופיא | מלאכה שכלית · וקוראים כל אחת מהנגזרות והאריגות והדומה להן מלאכה מלאכותיית וזה ששם הפילוסופייא שם משותף · ולפעמי' קוראים בו מלאכת המופת · ולפעמים קוראים בו החכמות ונופל אצלם זה השם על שתי חכמות · קוראים אחת משתי חכמות הפלוסופיא השכלית וקוראים החכמה האחרת הפלוסופיא המלאכותית · וקוראים אותה גם כן הפלוסופייא האינושית וקוראים אותה גם כן החכמה המדינית · והפלוסופיא השכלית נחלקת לשלשה חלקים · החלק אחד חכמת הלמודים · והחלק השני החכמה הטבעית · והחלק השלישי החכמה האלהית · אמנם חכמת הלימודים אינה משתכלת בגופות במה שהם עליו אלא משתכלת בענינים מופשטים מחמריהם · ואע״פ שאותם הענינים אינם נמצאים אלא בחמרים · וחלקי זאת החכמה שהם עיקריה ארבעה והם חכמת המספר · וחכמת התשבורת · וחכמת התכונה · וחכמת חיבור הניגונים והיא המוסיקא · וקוראים כל אלו החלק' החכמות הלימודיות · והחכמה הטבעית משתכלת בגופים הנמצאי' בטבע לא ברצון האדם כמיני המחצבים ומיני הצמח ומיני הבעלי חיים · והחכמה הטבעית משתכלת בזה כלו ובכל מה שימצא בהם ר״ל במקריהם כלם וסגלותיהם וסבותיהם ובכל מה שימצא בהם בהכרך בזמן והמקום והתנועה · והחכמה האלהית נחלקת לשני חלקים האחד

מהם המיון בכל מיני שאינו גוף ולא כח בגוף והוא הדבור במה שיתלה באלוה ית' שמו · ובמלאכים גם כן על דעתם שהם אינם מאמינים שהמלאכים גופות אלא קוראים אותם השכלים הנפרדים · ר"ל רוצים בזה שגם נפרדים מהחמרים · והחלק השני מהחכמה האלהית משתכלת בסבות הרחוקות (Fol. 23a) מאוד לכל מה שכוללת אותן שאר החכמות | האחרות וקוראים זה גם כן החכמה האלהית ומה שאחר הטבע ואלו כל החכמות הראשונים · אבל מלאכת ההגיון אינה אחלק מכלל החכמות אלא היא כלי של חכמה · אמרו לא יתכן לימוד או למידה על סדר אלא במלאכת ההגיון והיא הכלי לכל הדבר ולא מן הדבר · ואמנם החכמה המדינית נחלקת לארבעה חלקים · הראשון מהם להנהגת האיש נפשו · השני הנהגת הבית · השלישית הנהגת המדינה · הרביעית העם הרב או האומות · אמנם הנהגת האדם נפשו הוא שמקנה לה המדות הטובות ומסיר ממנה המדות המגונות אם היו מקובעות בו כבר · והמדות הם התכונות הנקבעות בנפש עד שתהיינה טבע ויוצאות מהן הפעולות · והפלוסופים מתארים המדה בטובה ובגנות · וקוראים המדות היפות מדות טובות וקוראים המדות הרעות מדות מגונות · ומהפעלים היוצאים מהמדות הטובות קוראים אותם טובות · והפעולות היוצאות מהמדות המגונות קוראים אותם רעות · וכמו כן מתארים הדבור ג"כ · והוא ציור המושכלו' בטובה ובגנות ונאמר דבריות טובות ודבריות רעות · ויש לפלוסופים ספרים רבים במדות וכל ההנהגה שמנהיג בה האדם זולתו קוראים אותה ההנהגה · ואמנם הנהגת הבית הוא שידע היאך יסייע קצתם לקצת' ומה שיספיק להם · עד שיסתדר תיקון ענינם כפי היכולת לפי אותם הענינים המחוייבי' באותו זמן ואותו המקום · ואמנם הנהגת המדינה היא חכמה שמועלת לאנשיה ידיעת הטובה האמתית ותועיל להם ההליכה בלקיחתה וידיעת הבקאה האמתית ותועיל להם ההליכה בשמירה ממנה בעזיבת הטובה המוחשבת עד שלא יתערנו בה ולא

Fol. 23b ירדפו אחריה ותבאר להם הנקמה | המוחשבת עד שלא יהיו נכאבים ממנה ולא יפחדו ממנה וכמו כן קובעת להם עיקרים של סדק שיסתדר בהם קבוצם · וכמו כן חכמי האומות שכבר כלו מחברים הנהגות ועקרים לפי שלימות כל איש מהם ומנהיגים בהם מלכיהם וההמון וקוראים אותם נימוסים והיו האומות מתנהגים באותם הנימוסים · ויש לפלוסופי׳ בכל אלו הדברים ספרים רבים כבר הועתקו אל הערבי ושמא אותם שלא הועתקו יותר רבים · וכבר הספיק באלו הזמנים מבלי כל זה · ר״ל בלי הנהגות והנימוסים והנהגת בני אדם בדברים האלהיים · וכל הדברים שנתפרשו ענייניהם בזה הפרק כ״ה שמות · והם הכח המדבר · הדיבור הפנימי · הדבור החיצוני · מלאכת ההגיון · המלאכות השכליות · המלאכות המלאכותיות · הפלוסופייא · הפילוסופיא השכלית · הפילוסופיא המלאכותית · הפילוסופיא האינושית · החכמה המדינית · חכמת הלימודים · החכמה הלמודית · החכמה הטבעית · החכמה האלהית · מה שאחר הטבע · המדות הטובות · המדות הרעות · הדבריות הטובות · הדבריות הרעות · הטובות · הרעות · ההנהגה · הנימוסים: וכן פרקי

המאמר י״ד פרקים · וכל השמות שכללו אלו הפרקים
פירושם קע״ה שם וכל אלו השמות הם שכוללים כל
השמות הבאים במלאכת ההגיון · ויש בהם
גם כן קצת השמות שמוסכם עליהם
בחכמה הטבעית והחכמה
האלהית והחכמה
המדינית
וזה

מה שנמצא עתה לכללו ושמא יאות לכוונה אם ירצה האל ברוך הוא ומבורך שמו לעולמי עד · ולעדי עד אמן: נשלם.

Anhang.

I.

Epitome der vorhergehenden Abhandlung.

. . . .

Fol. 24a שזה שחור וזה לבן דבר שאדם משיג בחושים . והמושכלות דבר שאדם משיג בשכל . והמפורסמות דבר שהוא מפורסם להמון . והמקובלות דבר שהוא בא אלינו בקבלה ולא השגנו אותו בחוש:

פרק ט יבאר בו תיבות הנמצאות לכל דבר מחודש שיש תחת גלגל הירח.

והם ד׳ החמר . והצורה . והפעל . והתכלית . ואלו הד׳ תיבות גם כן נמצאות לעניינים הנפעלים על ידי אדם . המשל . הסייף על דרך משל חתוכו הברזל ופעלו הנפח וצורתו האורך והרוחב וסדור השני קצוות . ותכליתו להרוג . כבר בארתי לאלו הד׳ תיבות לפעולות האדם . עתה נבאר איך נמצא לעניינים הטבעיים זולת שיש הבדל בין עניינים הפעולים על ידי אדם ובין העניינים הטבעיים . כי בעניינים הפעולים יקרא התמונה והתאר ר״ל האורך והשטח צורה . ובעניינים הטבעיי׳ יקרא השכל צורה . והטעם* כי בעניינים הפעולים על ידי אדם יקרא צורת הדבר המעמידו שזהוא הארך כי הסייף על דרך משל אלו לא היה לו אורך ורוחב וחדוד הקצוות לא היה שוה מאומה רק לפי שווי הברזל . ועכשיו שיש לו תמונה ותאר נחשב הרבה. אם כן התמונה והתאר מעמידו לזה יקרא צורה . גם כן באדם יקרא צורה מה שמעמידו ומה מעמידו השכל . לזה יהיה החמר באדם איברי גופו . והצורה השכל . והפועל השם ית׳ והתכלית לקבל המושכלות: עוד באר בזה הפרק פנה גדולה אמר כי הארבעה משתנים קצתם לקצתם. ר״ל זה משתנה לזה והשרש עצמו אינו נפסד ובהכרת יש לו דבר משתתף והדבר

---

* אמ״א לפי זה שאומר בכאן כי בעניינים הפעולים על ידי אדם יקרא צורת הדבר המעמידו שזה הוא האורך והרוחב ובדברים הטבעיים כמו האדם יקרא השכל צורה א״כ בשאר בעלי חיים שהם טבעיים ג״כ מה תהיה הצורה בהם? י״ל שעל דרך שנלך בעניין האדם שנקרא צורה לדבר המבדילו משאר בעלי חיים שהוא השכל כן נאמר בשאר ב״ח כי צורתם היא המבדילם מן הצמחים והוא כח ההרגש שיש בהם מה שאין כן בצמחים . ובצומח ג״כ צורתו המבדילו מן הדומם והוא הכח הצומח שיש בו והוא הנועתו . כי ענין הצמח הוא דבר המתנועע ממטה למעלה ר״ל מהיותו שפל קומה וקטן בכמותו ישוב גבה קומה וזאת היא התנועה המחוייב׳ לצמחים מה שאין כן במתכות והמחצבים שאין בהם כח הצומח . וא״ת מנא לן שאין בהם כח צומח? י״ל כי המופת הוא מפני שאינם ניזונים כמו הצמחים והב״ת כי ההזנה בצמחים הוא המגדלם א״כ מה שאינו ניזון אינו גדל . וא״ת מנא לן שאינים ניזונם? וי״ל שראינו כי הנשמים הניזונים אם יחסר זמן ידוע מזוגם ישתנו ויפסדו ואם נעתקו ממקום חבורם כמו הצמחים מיד הם נפסדים בעבור שנעתקו ממקום יניקתן מה שאין כן במחצבים כי בין שיהיו מהוברים תחת הקרקע בין שיהיו נפרדים לא יקבלו הפסד כי לעולם הם קיימים אם לא יארע להם מקרה מחוץ אבל מצד עצמם אינם נפסדים כמו הצמחים . נמצא לפי זה הענין שכתבתי למעלה כי צורת כל מין ומין מהדברים הטבעיים הוא ההבדל . ע״כ

המשתף אלו הארבעה יסודות הוא הנקרא בלשונינו חמר ראשון והוא אשר ראו אצילי בני ישראל כמו שכתב הרב ז"ל בספרו ספר מורה הנבוכים ושמו בלשון יון אלהיולי ורבים מי שיקראהו הענצר:

פרק י יבאר בו עניין חמשה כללים . והם סוג . ומין . והבדל . סגולה . מקרה . סוג Fol. 24b ר"ל עניין כולל מינים הרבה כמו חי שיש תחתיו הרבה מנויים . חי האדם וחי הסוס והדומה להם וכמו שהחי סוג על כל מיני החיים כך צומח סוג לכל מינים הצמחים ואלו ר"ל חי וצומח נקראים מינים חלקיים בעבור שהם סוגים למה שתחתיהם ומינים למה שעליהם כי הם תחת גשם כי ניזון גם כן יש לזה ר"ל לגשם ניזון סוג אחר עליו והוא הסוג העליון ויש לסוג העליון שמות אחרים. נקרא עצם ונקרא גשם במוחלט ותחת גשם במוחלט אשר הוא סוג עליון כמו שהנחנו יש שני מינים והם גשם ניזון וגשם בלתי ניזון . תחת גשם בלתי ניזון השמים והכוכבים שהם גשמים בלתי ניזונים ותחת גשם ניזון חי וצומח תחת החי כל מיני החיים כמו שבארנו למעלה ותחת הצומח כל מיני הצמחים . הנה בארנו גדר הסוג . עתה נבאר מה הוא המין . מין הוא ענין שיש תחתיו פרטים או אישים כמו שבארתי עד כאן באור המין . הבדל ענין מבדיל בין מין למין ומעמיד לאותו המין שיובדל ממנו המין האחד והוא הדבור שהוא נקרא על דרך ההגיון שכל ומבדיל בין מין האדם למין הבהמה . וכבר בארנו כי השכל מעמיד מין האדם כמו שכתב הר"ם במ"זל בספר המורה האדם שאין לו שכל הוא בהמה בצורת אדם . עד כאן באור הבדל . סגולה ענין נמצא לכל המין תמיד ואינו סבת העמדתו כמו השחוק באדם שהוא מתמיד אותו אבל אינו מעמידו או כמו נביחת הכלב או נעירת החמור והדומה להם . עד כאן ביאור הסגולה. Fol. 25a מקרה ענין שהוא נמצא למינים הרבה ולא יהיה מיוחד למין אחר גם כן אינו סבת העמדת המין | והמקרה נחלק לשני חלקים למקרה קיים ולמקרה נפרד. מקרה קיים כמו השחרות לאדם או לעורב שאינו נפרד מהם בעוד שהם חיים. והמקרה נפרד כמו החום לברזל שידוע באמת כי לאחר שעה נפרד ממנו החמימות גם כן המקרה נמצא טבע וחוץ מן הטבע ואמצע הטבע ומה שאחר הטבע וגו' כמו שבאר אריסטו בספר שמ"ע טב"עי . כבר בארתי פירוש חמשה כללים.

פרק יא יבאר בו מה שבכח מה שבפועל . מה שבעצם . מה שבמקרה . מה שבכח בתחלה נאמר בו מה שבכח נחלקים לשני חלקים לכח קרוב ולכח רחוק. מה שבכח רחוק כמו הנער הקטן יאמרו זה כותב כותב בכח וזה כח רחוק . אבל כח קרוב כמו אדם שיהיה ער ולפניו הקולמוס והקסת והעור שהוא כותב בכח הוא בכח קרוב מאד ולא נקרא אותו כותב בפועל אלא כשיכתוב שהוא מוציא פעולותיו מן הכח אל הפועל . כבר בארנו כח ופועל . מה שבעצם ר"ל כל ענין שיבא בטבע כמציאות הקור בימות הגשמים . והחום בימות הקיץ והדומה להם. כבר בארתי מה שבעצם . מה שבמקרה כל דבר שמציאותו מועטת . המשל בזה האדם כי יכרה בקרקע ימצא מטמון זה על דרך מקרה . עוד יבאר שם מצטרף והוא שם כי בו כח יובן שם אחר עמו כמו אב שאי איפשר להיות אב בלתי בן ובן בלא אב או עבד בלתי אדון וזה נקרא שם מצטרף:

פרק יב יבאר בו מהו קודם בזמן . קודם בטבע . קודם במעלה . קודם בחשיבות. קודם בסבה . ידוע כי לשון קדימות מונחת בלשונינו בדבר אחד שהוא קודם לאחר והוא נמצא באלו חמשה דרכים שזכרנו . קודם בזמן ר"ל כמו ראובן קודם לשמעון שקודם | Fol. 25b לו בזמן . קודם בטבע הוא ענין אחד יש בו צירוף עם ענין אחר בטבע אחר ובעת הסתלקו ממנו הטבע ההוא המצטרף אותו אז יבטל הענין ההוא ויקויים האחר המצטרף אליו . העניין הקיים קודם בטבע לעניין הבטל. המשל בזה הבעלי חיים והאדם הם שני דברים ובעת שיסתלק האדם לא יבטל הבעלי חיים אבל אם תסתלק הבעל חיים יבטל האדם . אם כן הבעל חיים קודם לאדם בטבע . קודם במעלה כמו שני אנשים שיהיה זה קרוב מן המלך יותר מזה לא מצד חשיבות . קודם בחשיבות כמו שני אנשים שיהיה זה חכם מזה באותה ידיעה שלמדו ביחד . קודם בסבה והוא שיהיו שני דברים שוים ולא ימצא האחד מהם בלתי האחר זולת שהאחד מהם סבה למציאות האחר כמו השמש והיום ואי איפשר לבא היום בלתי השמש אם כן השמש קודם בסבה ליום:

פרק יג יבאר בו שם מסופק . שם מושאל . שם משותף . ר"ל שם אחד מונח על שני עניינים ואין להם דמיון כלל רק שיתופו בשם כמו עין שנאמר על עין הראות ועל עין המים או רגל שמונח על רגל ממש ועל סבה כמו שבאר הר"ם במ"זל בספר המורה . שם מוסכם כל שם שהסכימו בו ההמון ואין בו טעם רק הסכמת ההמון . שם מושאל ר"ל שם אחד מונח על ענין אחד ואחר כן הושאל [לענין אחר . כמו ארי המונח על מין ממיני ב"ח והושאל אחר כך] לאדם החזק מצד שיש דמיון בעצם הענין ר"ל החוזק או כמו איש ואשה לכל זכר ונקבה מבני אדם ואחר [כך] הושאלו לזכר ונקבה מן העופות וכמו שבאר הר"ם במ"זל בספר המורה . שם מסופק שם שמרחיבין ההמון לשונם ואומרים שקר כמו שם האדם . וידוע באמת כי אינו נקרא אדם רק חי מדבר והאדם ומת יקראו אדם והוא שקר רק דרך ההסתפקות:

Fol. 26a פרק יד יבאר בו כי הדבור נחלק לשלשה חלקים . החלק הראשון הכח אשר ייחד השם ית' ויתרומם לכל מין האדם לקבל המושכלות והוא הנקרא המיוחד . והחלק השני השכל ולכן קוראים אותו הכח הדבריי . החלק [השלישי הוא פתרון] הלשון . עוד יבאר שם פלוסופייא מהו ונאמר כי שם פלוסופייא נחלק לשני חלקים לפלוסופייא עיונית ולפלוסופייא מעשיית . ר"ל כל אדם שיהיה מאיזה שיהיה יקרא פלוסוף מאותו האומנות . והפלוסופייא העיונית ר"ל השכלית נחלקת לג' חלקים . החלק הא' חכמת הלימודים . והחלק השני החכמה הטבעית . והחלק הג' החכמה האלהית . אמנם חכמת הלמודים נחלקת לד' חלקים והם חכמת המספר וחכמת התשבורת וחכמת התכונה וחכמת הניגון והיא חכמת המוסיקא: ועוד האריך בזה השער ולא רציתי לכתוב כי לא היה כל כך צורך הכוונה . תמו פרטי הי"ד פרקים.

תהלה לשוכן שחקים:

II.

Die I., II. und III. logische Figur.

Fol. 36a unten . . . התמונה הראשונה צריך שתהיה הקטנה מחייבת והגדולה כוללת: השנית משותפת לה בכמות ונבדלת ממנה באיכות וזה בהקדמות ובתולדה ורצוני בשיתוף בכמות ההקדמות שישמור סדרי הכוללת|Fol. 36b רצוני לומר שהיא על כל פנים הגדולה כמו הראשונה ורצוני בזה התולדה שיוליד ג״כ כוללת כמו הראשונה. ורצוני בהבדל באיכות כי השנית תוסיף על הראשונה בהקדמות שאינה צריכה מחייבת בקטנה ובזה בעצמו תחסר ממנה שלא תוליד מחייבת: השלישית משותפת לראשונה באיכות ונבדלת ממנה בכמות וזה ג״כ בהקדמות ובתולדה. רצוני בשיתוף באיכות ההקדמות שהשלישית תשמור סדר המחייבת רצוני לומר שהיא על [כל] פנים בקטנה כמו בתמונה הראשונה. ורצוני בתולדה שתוליד ג״כ מחייבת ורצוני בהבדל בכמות כי השלישית תוסיף על הראשונה שלא תצטרף לכוללת הגדולה ובו בעצמו תחסר ממנה שלא תוליד כוללת השנית. והג̇ הפכיות בכמות ובאיכות רצוני בזה כי השנית תשמור סדר הכוללת ולא תשמור סדר המחייבת ותוליד כוללת ולא תוליד מחייבת: והשלישית בהפך זו כי היא שומרת סדר המחייבת ולא תשמור סדד הכוללת ותוליד המחייבת ולא תוליד הכוללת: ובכלל שהשנית לא תשמור סדר החיוב ולא תולידהו והשלישית לא תשמור סדר כולל ולא תולידהו: **התמונה הראשונה** היא על ד̇ פנים. האחד כל ג״ב וכל ב״א א״כ כל ג״א והוא שהגדר האמצעי נושא בהקדמה האחת ונשוא באחרת: השנית כל ג״ב ואין דבר מב״א א״כ אין דבר מג״א: השלישית קצת ג״ב וכל ב״א הרי קצת ג״א: הרביעית קצת ג״ב ואין דבר מב״א א״כ קצת ג̇ איננו א̇. **התמונה השנית** היא ג״כ על ד̇ פנים והוא שהגדר האמצעי נשוא בשתי ההקדמות: האחד כל ג״ב ואין דבר מא״ב א״כ אין דבר מג״א: הב̇ אין דבר מג״ב וכל א״ב א״כ אין דבר מג״א: הג̇ קצת ג״ב|Fol. 37a ואין דבר מא״ב א״כ קצת ג̇ איננו א̇: הד̇ קצת ג̇ אינו ב̇ וכל א״ב א״כ קצת ג̇ אינו א̇: **התמונה הג̇** היא על ו̇ פנים והוא שהגדר האמצעי נושא בשתי ההקדמות הא̇ כל ב״ג וכל ב״א א״כ קצת ג״א: הב̇ כל ב״ג ואין דבר מב״א א״כ קצת ג̇ איננו א̇: הג̇ קצת ב״ג וכל ב״א א״כ קצת נ״א: הרביעית כל ב״ג וקצת ב״א א״כ קצת ג״א: הה̇ קצת ב״ג ואין דבר מב״א א״כ קצת ג̇ איננו א̇: הו̇ כל ב״ג וקצת ב̇ אינו א̇ א״כ קצת ג̇ איננו א̇.

Anmerkungen

Einleitung Zeile 6: האל יתמיד כבודו, bessere Lesart als כי אין כונתו לגדל כבודו unserer Drucke. Eine ähnliche arabische Wunschformel findet sich in Maimunis Schreiben an die Gelehrten von Lunel, abgedruckt in Ozar Nechmad II, p. 3, Z. 7. Siehe auch GEIGERs Note daselbst.

I, 4: או מלה in der Hs. ausradiert. In meinem Exemplar der Ed. pr., Venedig, 1550 sind diese Wörter mit Tinte überstrichen, wohl Tilgungszeichen.

II, 5: Vor ולפעמים ungefähr 2 Zeilen vom Schreiber übersprungen, die etwa folgendermaßen gelautet haben mochten: ולפעמים תהיה הנזרה המחייבת הנשוא לכל הנושא כאמרך כל אדם חי . זו נקרא מחייבת כללית . ותקרא כל החומה הכללית. || II, 7: פרטית a. R. נ"ל חלקית. || II, 9: אבן vom Rande. || II, 13: Über פרטיות steht חלקיות. || II, 14: In der Hs. נִבְאַר; die Punktation deutet an, daß es Schreibfehler für נִבְחַר ist. || II, 27: פרזה = פרוזה, wie Z. 20.

III, 1: או הפועל = או הַפֹּעַל (pl. פְּעָלִים Z. 25).

IV, 9: כל אדם אינו חי, a. R. ואין שום אדם חי. || IV, 19: In der Hs. קצת בני אדם אינו עוף mit Tilgungsstrich. || IV, 38: העומת a. R. הננוד. || IV, 39, 40: הנזירה ההכרחית, wohl Verschreibung für הנזירה המחוייבת . Hier, wie in der Venediger Erstausgabe, werden 13 Termini gezählt, während in unseren Drucken י"ב שמות steht.

V, 7: nach מפרע in der Hs. אמר, mit der Verbesserung am R. in אחר. Das Wort ist besser zu streichen.

VI, 3: Hs. המ׳פֹּורָשַׁת, d. i. המופרשת. || VI, 28: nach ההקדמה ist התולדה zu erg.

VII, 8: st. מונח a. R. v. sp. H. נושא. || VII, 64: ההיקש התנאיי verschr. f. ה׳ המשאיי.

VIII, 2: חמור a. R. שחור. || VIII, 6: nach שיקובל fehlt wohl אצל אדם, vergl. Z. 16. || VIII, 22: שקמוניאה, Scammonium, ein drastisches Abführungsmittel. || VIII, 23 עפצה (عفصة) adstringierendes Mittel. || VIII, 29: מלאכת המופתי l. מ׳ המופת. || VIII, 30 l.: אנו קוראים אותו ההיקש הנצוח. || VIII, 49—53: In der Rekapitulation fehlen die Kunstausdrücke: הבנוי, מלאכת הנצוח, היקש הנצוח, המופת (מלאכת)

IX, 26: פועלים את הסערה, verschr. für פ׳ א׳ השבירה.

X, 1: אישים רבים u. X, 3: שני מינים או יותר sind nach Anhang I, 23 u. 32/33 umzustellen. || X, 14 הכבור, am R. הדבור, ed. Ven. besser הדבר. || X, 30 והישיבה לכל; hier fehlt אדם; in den Drucken: לראובן. Vielleicht ist לכל Verschreibung für לפל׳ = לפלוני.

XI, 35-37: von הסתלקותו bis הערר fehlt in den Drucken. Am Rande meines Ex. der Ed. pr. steht dieser Passus in folgender Fassung: ואחר הסתלקות אותו הדבר שנמצא אנו נקראהו טבע במציאות ונקרא הסתלקות אותו הדבר הערר. || XI, 74 nach הכח הרחוק fehlt: העומתיים.

XIII, 10: l. אותם. || XIII, 14: fehlt als Beispiel עבדו. || XIII, 34-36 Zu den Beispielen für כוכב als שם משותף lesen wir in den Drucken die Erklärung: ר"ל על הכוכב המדברי והכוכב החמי והכוכב השמימי ושם הכוכב הנאמר על הכוכב ועל העשב. Dazu bemerkt M. המדברי וכו׳ עד העשב לא ידעתי פירושו . . . ועם כל זה מי יתן ואדע מה כוכב מדברי או חמי . Da in unserer Hs. der ganze Passus fehlt, so ist anzunehmen, daß er als ursprüngliche Glosse vom Rande in den Text hineingekommen war. || XIII, 61: Das unverständliche קראם הנדיבים der Drucke, worüber alle Kommentatoren, MENDELSSOHN nicht ausgenommen, gestolpert sind, erweist sich nach unserer Hs. als Verlesung für קריאת הכרובים. Über die Homonymie von כרוב s. More III, 1.

Um an einigen Beispielen zu zeigen, wie die Versionen des Achitub und von Ibn Tibbon von einander abweichen, seien hier folgende Sätze aus dem XIII. Kapitel gegenübergestellt.

IBN TIBBON

הנה אלו השמות הנבדלים · משל לענין הנרדפים דמיון זה בלשון העברי אדם איש אנוש לזה המין מן החי · סכין מאכלת לזה הכלי . . . כשם העין אשר נאמר על חוש הראות ועל מבוע המים · וכשם הכלב הנאמר על הכוכב ועל ב"ח רוצה לומר על הכוכב המדברי והכוכב חמי והכוכב השמימיי והשם הכוכב הנאמר על הכוכב ועל העשב . . . . והשם הנאמר בכלל ויחוד הוא שיקרא מין המינים בשם סוגו · כאמרנו כוכב הנאמר על כוכב מככבי השמים בכללו הוא שם לאחר משבעה כוכבי לכת. וכשם השישה בערב הנאמר על כל מיני העשבים ועל הפרח הצהוב אשר יצבעו בו הצבעים.

ACHITUB

הם השמות המופרשים והמשל בזה בעברי אמרנו הכבש והאיל לזה המין מן החי בעצמו ושם הסייף והחרב לזה הכלי בעצמו . . . . כשם העין האמור על החוש הרואה ומקור המים · וכשם העש האמור על הכוכב ועל תולעת הבגדים . . . . והשם האמור בכלל ובפרט הוא שיקרא מין מהמינים בשם סוגו · כאמרנו הכוכב האמור על כל כוכבי השמים בדרך כלל והוא שם מיוחד לכוכב שבגלגל שני הקרוב ממנו וכשם התציר האמור על מיני העשבים כלם ועל עשב שנקרא בלשון תרגום כרתי.

XIV, 1. 75: Für הקדמונים מחכמי האומות שכבר כלו, unter denen wohl die vorsokratischen Philosophen (الاقدمون) gemeint sind, haben unsere Drucke: השלמות. Welches ist die richtige Übersetzung? || XIV 49-51: Die Logik gehöre, nach den Philosophen, nicht zu den eigentlichen Wissenschaften, sondern sei nur das Organ, die Propädeutik, ohne welche keine Wissenschaft möglich ist. Dieser Gedanke wird so ausgedrückt: אבל מלאכת ההגיון אינם אצלם מכלל החכמות אלא היא כלי של חכמה יאמרו לא יתכן לימוד או למידה על סדר אלא במלאכת ההגיון. Seit der ersten Druckausgabe hat sich aber der Unsinn על חדר fortgeerbt. M. bessert חדר in דבר, fügt aber die unglaubliche Bemerkung hinzu: ואפשר שבית תלמוד החכמות נקרא חדר בערב. Also על חדר = auf der Hochschule!! Bei SLUCKI steht כדר in Parenthese || XIV, 70: הבקאה??; 71: הנקמה?? || XIV, 77-79: Unsere Drucke: ולפלוסופים ספרים רבים בכל אלו הדברים כבר יצאו אל לשון הערב ואולי שלא יצאו יותר. MENDELSSOHN faßt וְאוּלַי im Sinne von וְלוּ, „möchten doch keine mehr erscheinen!" und knüpft daran eine längere Bemerkung. Hätte ihm unsere Lesart: וְשֶׁמָּא אותם שלא הועתקו יותר רבים vorgelegen, so wäre uns das schiefe Urteil über Maimunis Wertschätzung der philosophischen Literatur in arabischer Sprache erspart geblieben || XIV, 84: nach הפלוסופייא erg. מלאכת המופת.

Anh. I, Z. 72—76 vgl. More I, 6. 28. 44. || Z. 36, 74: רמ"בם ז"ל = ר"ם במ"זל. רָם בְּמַזָּל „der vom Glück Hochgestellte," ist hier Abbreviatur und *epitheton ornans*. || Z. 76. 84: das Eingeklammerte vom Herausgeber ergänzt.

Zur besonderen Ehrung des Jubilars wurde für den Abdruck des seltenen Buches eine ebenso seltene Type gewählt, die seit bald 450 Jahren nicht im Gebrauch war. Es ist dies die schöne, mit Handschriften zum Verwechseln ähnliche Schrift, mit der der Arzt und Buchdrucker ABRAHAM CONAT aus Mantua, teilweise unter Beihilfe seiner Gattin ESTELLA, in den Jahren 1476 und ff. einige Werke druckte. Die Offizin W. DRUGULIN veranstaltete von jener Type einen Neuschnitt, von dem sie alleinige Besitzerin ist. Siehe meinen Beitrag „Die Frau im talmudischen Sprichwort" in „Marksteine aus der Weltlitteratur", Leipzig 1902.

Briefe von Wilhelm Wolfsohn an Berthold Auerbach.

Mitgeteilt von LUDWIG GEIGER.

Berthold Auerbachs Namen braucht man nur zu nennen, und hat nicht nötig von seiner Bedeutung als Mensch und Dichter weiter zu sprechen. Über Wilhelm Wolfsohn dagegen muß man Einzelnes sagen, um den jetzt Lebenden den Wert dieses Mannes klar zu machen.

Wilhelm Wolfsohn ist ein heute ziemlich vergessener Schriftsteller, der aber zu seiner Zeit bekannt, ja berühmt war. Er war in Odessa am 20. Januar 1820 geboren und starb am 13. August 1865 in Dresden, wo er das letzte Jahrzehnt seines Erdendaseins zugebracht hat. Sein Leben war Arbeit und Elend, denn sein körperlicher Zustand machte ihm viel zu schaffen und auch der Erwerb des Lebensunterhaltes für sich und eine starke Familie bereitete ihm viel Qual. Trotz aller Nöte brachte es Wolfsohn zu Ansehen und Ruhm. Und zwar in dreifacher Beziehung. Zunächst war er nach dem Zeugnis keines Geringeren, als Georg Ebers, ein Vorleser und Redner allerersten Ranges, der in seinen in Deutschland und Rußland gehaltenen Vorträgen über Wesen und Bedeutung der großen deutschen Klassiker und russischer Schriftsteller seine zahlreichen Zuhörer unterrichtete und begeisterte. Sodann verstand er es in hervorragendster Weise die russische und nordische Literatur überhaupt in mustergültiger Übertragung dem deutschen Publikum vorzuführen und die Aufmerksamkeit der Deutschen auf entlegene Kulturen in einer Epoche zu lenken, in der man in Deutschland wenig von Rußland wußte und noch gar keine Anregung durch seine Schriftsteller empfangen hatte. Endlich war er ein begabter Poet: ein Lyriker, dem es nicht nur gelang, Werke der östlichen Literatur feinfühlig dem Geiste des Originals anzupassen und doch wie Klänge

der Heimat ertönen zu lassen, sondern dem es auch gegeben war, die Empfindung seines Innern in Liedern auszuströmen, Freundschaft und Liebe zu preisen, Natur und Vaterland zu verherrlichen. Er schrieb ferner einige wohlgelungene Erzählungen und hatte das Glück, durch drei Dramen während der 50er und 60er Jahre des vorigen Jahrhunderts auf deutschen Bühnen festen Fuß zu fassen. (Ausführlich über Wolfsohns literarische Tätigkeit habe ich in dem Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 1911 Seite 163 bis 197 gehandelt.)

Fast mehr noch denn als geistiger Arbeiter verdient Wolfsohn als Mensch die Aufmerksamkeit und Beachtung des gegenwärtigen Geschlechts. Er war, ohne besonders religiös zu sein, ein charaktervoller Bekenner des Judentums, dem er entstammte, lehnte eine ihm angebotene Professur in Odessa ab, weil er den Übertritt zum Christentum nicht vornehmen wollte, den man von ihm verlangte, besang in seiner Frühzeit die Kämpfe für Emanzipation und Reform seiner Glaubensgenossen, und blieb, auch nachdem er eine Christin heimgeführt und seine Kinder im Glauben der Mutter hatte erziehen lassen, dem väterlichen Glauben treu. Er war ein trefflicher Sohn, von innigster Familienanhänglichkeit erfüllt, ein zärtlich liebender Gatte und Vater. Bei aller Anhänglichkeit zu den Blutsverwandten trug er in sich das tiefe innerliche Verlangen nach Freundschaft. Nicht nur zu den Kameraden seines Strebens und seines Berufes — denn dazu war er zu sehr ein Einsamer, abgeneigt und Feind jeder Côterie, sondern zu solchen, die seinem tiefen und reichen Gemüte Nahrung gaben und von ihm mit zärtlicher, aber nicht weichlicher Neigung umfaßt wurden. Das waren besonders Theodor Fontane und Berthold Auerbach. Es waren zwei Große im Reiche des Geistes, die den hinter ihnen Zurückstehenden seine geringere Bedeutung nie fühlen ließen, sondern das Treffliche in dem Menschen schätzten, zwei Hochstehende, denen der minder Erfolgreiche nicht etwa mit kriechender Demut und ungestümer Lobhudelei sich aufdrängte, sondern die er von ihren Anfängen an treu und anhänglich begleitete. Liebevoll und tatkräftig, ein wenig eifersüchtig und doch nicht übermäßig anspruchsvoll. Er ward nicht etwa allein durch diese hochmögenden Genossen gefördert, sondern er, der sich selbst recht gründlich zu plagen hatte, war stets bereit, den höher Begnadeten mit Rat und Tat zu helfen. Namentlich Fontane gegenüber, der lange auf den Ruhm warten mußte, war er der unermüdlich Fördernde. Schon in den 40er Jahren machte er in seinen

Petersburger und Warschauer Vorlesungen die dortige deutsche Kolonie und die des Deutschen beflissenen Russen auf Fontanes Balladen und sonstige Gedichte aufmerksam, zu einer Zeit, da in Deutschland noch wenige von ihm wußten. Er bemühte sich, dem dichtenden Freunde einen Verleger für sein Erstlingswerk „von der schönen Rosamunde" zu verschaffen und wagte manche Versuche, das Werk durch Vorlesungen von Rezitatoren bekannt zu machen. Er strengte sich an, ihm Korrespondenzen zu verschaffen, sah aber seine Mühen wenig belohnt, besprach, wo es nur anging, seine Gedichte und ging, soweit seine Kräfte reichten, auf die Bitten Fontanes ein, ihm einen Redakteurposten zu verschaffen. In dem Briefwechsel mit Fontane ist er beständig der Drängende, der das Band zu erhalten sich bemüht, wenn der leicht mürrische und unzufriedene Freund schweigt. Daß die Herzlichkeit der Verbindung auch in den letzten Jahren nicht aufhört, ist wesentlich Wolfsohns Verdienst.

Während diese schöne, echt menschliche Beziehung seit einiger Zeit allgemein bekannt ist (Briefwechsel Wolfsohn-Fontane, Berlin 1910) ist man über die Beziehungen Wolfsohns zu Auerbach nur einseitig unterrichtet. Beide Männer haben viel Gemeinsames in ihrer Dichtung, obgleich Wolfsohn darin gewiß der Minderwertige war. Edle Menschlichkeit eignete ihnen beiden, gleich waren sie in ihrer Treue zu Deutschtum und Judentum. Die beiden Männer befreundeten sich während ihres gemeinschaftlichen Lebens in Dresden in den 50er Jahren. Ein Zeugnis ihrer Freundschaft ist der erhaltene Briefwechsel. Die Briefe Berthold Auerbachs sind seit vielen Jahren in der Zeitschrift „Nord und Süd" Band 42 Heft 125 und 126 Seite 288—298 und Seite 421—436 gedruckt; die schönen Worte, mit denen Auerbach den Tod Wolfsohns beklagte, sind in meiner ausführlichen Skizze über Wolfsohn (Jahrbuch für Geschichte und Literatur 1911 Seite 196) mitgeteilt. Von den Briefen Wolfsohns an Auerbach, deren Originale mir aus dem schwäbischen Schillerarchiv in Marbach anvertraut wurden, habe ich einige in der Sonntagsbeilage der Vossischen Zeitung, Nr. 9, 3. März 1912 zum Abdruck gebracht; an dieser Stelle mögen noch einige folgen mit einem kleinen Kommentar, der nicht den Anspruch erhebt, der leichten Ware wissenschaftliche Schwere zu geben.

I.

Den Anfang mache ein undatiertes Gedicht über Mosenthals Deborah. Es bleibt recht auffällig, daß während ein christlicher

Forscher wie A. Schönbach noch 1885 das Werk als „das populärste Drama des Jahrhunderts nicht nur in Deutschland, sondern in fast allen Kulturländern“ bezeichnete, unser jüdischer Dichter sehr stark mit dem Werke ins Gericht ging. Die Verse lauten:

Und fragt Ihr
Wie man Debora
Einregistrier'
In die Bühnenflora?

— Ein jüdisch blümelter
Verchristentümelter
Kotzebuezerkrümelter
Edelmut,
In Mosenthalischer
Nonsensikalischer
Hundsloyalischer
Wedelwut!

2.

Mit dem ersten dadierten Briefe sendete Wolfsohn sein Drama „Zar und Bürger“ (vgl. Jahrbuch Seite 181 f.). Es war 1853 in mühseliger Umarbeitung fertig geworden. Fontane hatte es sehr gelobt; für Wolfsohn war es, wie er schrieb, der schönste Abend, an dem er sein Stück Berhold Auerbach und Otto Ludwig vorlesen konnte. Der in unserem Briefe genannte Devrient ist Eduard, der damals Leiter der Hofbühne in Karlsruhe war, mit dem Wolfsohn in freundschaftlicher Verbindung stand. Der am Schluß Erwähnte ist der berühmte Schauspieler Emil Devrient (1805—1872), der damals eine Hauptsäule des Dresdener Theaters war. Auch mit ihm stand, wie aus Houbens Biographie hervorgeht, Wolfsohn in gelegentlicher brieflicher Verbindung.

23. 8. 53.

Mit den wesentlichen Veränderungen, die ich noch vorgenommen, machte es sich so. Schon einen Tag nach Ihrer Abreise von hier gab ich dem 5. Akte seine jetzige Gestalt. Nachdem ich ihn unserm Ludwig gelesen, welchem dieser Schluß sehr gefiel, eilte ich zu Devrient. In Karlsruhe, wo ich, von Devrient auf das Herzlichste aufgenommen, in dessen Haus wohnte, brachte ich fünf angenehme Tage zu. Devrient war mit meiner Umarbeitung vollkommen ein-

verstanden, und wies mir nur noch im Interesse der Bühne, die Notwendigkeit nach, den Prinzen Alexej, der allerdings nur als Figurant auftrat, ganz hinter die Kulissen zu bringen, ebenso auch den Priester zu entfernen. Ich tat beides, kürzte noch mancherlei, und Devrient sagte: fertig! Er akzeptierte es sodann für die Karlsruher Bühne, wo ich schon im Herbst eine Aufführung zu erwarten habe. Hier in Dresden hängt noch sehr viel von Emil Devrients Gnade ab.

Unter den Briefen finden sich häufig stimmungsvolle Gedichte, manche allgemeiner Natur, manche auch von dem persönlichen Verhältnis der Freunde Kunde gebend. Als Beispiele für diese Verse mögen die folgenden dienen, für die freilich eine bestimmte Veranlassung sich nicht darlegen läßt. Sie lauten:

3.

Und ists nur Tag! Ob mancher Tag
Der dunklen Nacht auch gleichen mag,
Ob auch verhüllt der Sonnenschein
In Sturm und Regenschauer —
Die Sonne muß am Himmel sein,
Tag ist der Sonne Dauer!

Und bleibt nur Treue! Mag denn auch
Uns heiß umwehn des Zornes Hauch,
Mag noch so fern der Liebe Schein
Entfliehn in stolzer Trauer —
Die Liebe muß im Herzen sein,
Treu ist der Liebe Dauer!

4.

Wer Dich mit großem Maße mißt,
Erweise Dich ihm nie zu klein:
Du bist nur, was Du Andern bist,
Und machst Du stolz, so darfst Du's sein.

Dresden, 25. Mai 1854.

5.

Franz Nissel, von dem im nächsten Briefe gehandelt wird, Schauspieler und Dichter 1831—1893, ein bekannter auch viel ver-

leumdeter Verfasser von Buchdramen (einmal 1877 mit dem Schillerpreise gekrönt), hatte 1858 ein Schauspiel „Heinrich der Löwe" veröffentlicht, das hier gemeint sein dürfte. — Pabst, Julius, 1817—1881 war eine Zeitlang Erzieher im Hause des Generaldirektors v. Lüttichau gewesen (vgl. unten), wurde am 1. Januar 1856 Sekretär und Dramaturg bei der Generaldirektion der Hofkapelle und des Hoftheaters in Dresden und wirkte in dieser Stellung 25 Jahre lang mit gutem Erfolg. — Banck, Otto Alexander 1824—1897, Literatur- und Kunstschriftsteller, seit 1865 in Dresden, Redakteur verschiedener Jourale, ein feinsinniger Kritiker, dessen auch in Buchform erschienene Arbeiten „Kritische Wanderungen in drei Kunstgebieten", „Literarisches Bilderbuch" sich lange Zeit als ernste Lesebücher in weiten Leserkreisen sich großer Gunst erfreuten. — v. Lüttichau, Generaldirektor des Dresdener Hoftheaters.

Worauf sich die Äußerung „zweiter Geburtstag" bezieht, ist nicht recht klar, Auerbachs Geburtstag ist bekanntlich am 28. Februar. Auch der Tag, an dem der berühmte Schriftsteller nach Dresden übersiedelte, kann nicht gemeint sein, denn der Dresdener Aufenthalt hatte nicht im März, sondern im Hochsommer und nicht etwa 1858, sondern bereits 1849 begonnen. Der Brief, dem diese Bemerkungen gelten, lautet folgendermaßen:

Dieser Franz Nissel, liebster Freund, ist zum großen Teil daran schuld, daß ich heute nicht sprechen kann. Es traf sich, daß wir aus dem Theater mit Pabsts nach Hause gingen. Papst fängt damit an, etwas wie diesen zweiten Akt habe seit soundsoviel Jahren keiner zu machen verstanden. Sie begreifen, was ich darauf erwidern mußte. Ich glaube indeß noch heute nicht, daß mein Zorn übertrieben hat, wenn er die Bemerkung dagegen setzte, in einer noch längeren Reihe von Jahren sei kein größerer Stümper auf die Bühne gebracht worden. Ein Wort gab das andere — und inzwischen läßt Papst fallen, schön während der Darstellung hätte es sich auf der Bühne verbreitet, wie sehr wir, Banck und ich, durch unsere unverkennbare Mißbilligung auf die Stimmung des Publikums gewirkt und dasselbe gegen das Stück eingenommen. Was sagen Sie dazu? Ich loderte auf und erklärte rundweg in Gegenwart der Frauen, was ich von dieser nichtswürdigen, gemeinen Spionage halte, erklärte, daß es mein Erstes sein würde, Herrn v. Lüttichau meine Meinung darüber zu sagen. Pabst beschwichtigte so gut er konnte, man habe nicht gerade mich beschuldigt, sondern nur bemerkt, aus

der Gegend, wo ich, Banck und Schmitz gesessen und dergleichen. Die Frau benahm sich taktvoll und machte Pabst darauf aufmerksam, ich möchte doch vielleicht als dramatischer Dichter und Kritiker es besser verstehen, er sei zu sehr vom Interesse der Direktion befangen usw. Ich wetterte aber fort, wurde von Pabsts noch ins Haus gezogen, mußte nach 10 Uhr mit meiner Frau dort Tee trinken, erhitzte und zerredete mich — ich Tor! — noch gegen zwei Stunden, hatte eine elende Nacht, gestern einen noch elenderen Tag und laboriere noch heute an Brust- und Kopfschmerzen.

Und nun zwei Übelstände, zwischen denen ich wählen mußte. Entweder den Vortrag über Don Karlos, einen Lieblingsgegenstand, mit halber Kraft halten und den Eindruck der früheren schwächen oder das Publikum schlimmstenfalls über den Aufschub ein wenig räsonnieren lassen. Die Wahl war nicht zweifelhaft: ich muß mein Bestes geben. Und heute ist es noch nicht soweit, daß der Bien' muß. Ich werde noch rechtzeitig fertig.

Pfui über diesen Hohenstaufischen Theaterdreck! Es ist schade um einen anständigen Menschen, der sich daran abärgert.

Morgen also Ihr zweiter Geburtstag in diesem Jahre. Den könnten Sie in Gemeinschaft eines gewissen Freundes feiern — mit — nun, gleichviel womit.

19. März 1859. Ihr Wilhelm.

Während bisher persönliche und literarische Angelegenheiten den Inhalt des Briefwechsels ausmachten, tritt nun das gemeinschaftliche Interesse für die öffentlichen Dinge in seine Rechte. Auerbach und Wolfsohn waren Juden und besaßen ein lebhaftes Mitgefühl für das Unrecht, daß ihren Glaubensgenossen zugefügt wurde, für das Unheil, das sie betraf. Eines der letzteren war der furchtbare Brand, der im Mai 1859 in Odessa und Brody ausbrach und in beiden Städten die dort überaus zahlreich wohnenden Juden schwer schädigte. Für Wolfsohn war das Ereignis um so schmerzlicher, als in dem letzteren Ort ·ein von ihm hochgeschätzter Onkel mit seiner zahlreichen Familie, an ersterem seine Schwester wohnte. Trotz der Aufregung, in die unser Briefschreiber durch diese Nachricht geriet, blieb er literarisch eifrig tätig und veröffentlichte gerade in jenen Tagen eine sehr günstige Rezension über das damals erschienene, keineswegs allgememein anerkannte Trauerspiel Gustav Freytags „Die Fabier“. Über letzteres wie über die Brandgeschichte handeln die folgenden Briefe.

6.

19. 5. 56.

Sie wollten, lieber Freund, daß ich Ihnen jede Nachricht aus Odessa und Brody mitteile, die mir zuginge. Da ist ein Brief meines Onkels; ich habe ihn soeben erhalten. Schicken Sie ihn mir gleich wieder. Auch meine Schwester hat mir geschrieben, aber noch vor den Ereignissen, von denen die Zeitungen erzählten. Da indessen von letzteren nichts weiter verlautet, so kann ich mich wohl darüber beruhigen. Auch daß mein Onkel in Brody so gut weggekommen, erkenne ich als ein außerordentliches Glück — aber darum hört das jammervolle Schicksal dieser Stadt nicht auf, mich tief zu schmerzen. Ich habe den Hilferuf veranlaßt, den Sie heute und morgen im Dresdener Journal finden. Infolge davon hat das Ministerium zugestanden, daß auch die Redaktion des Dresdener Journals sich erbiete, Beiträge zur Linderung der Not in Brody anzunehmen. Außerdem werde ich wahrscheinlich schon Sonntag zu diesem Zweck eine Vorlesung in Leipzig halten. Sie sollen alles nähere erfahren. Ich gehe übrigens nur auf einen Tag hin. Die Vorrede zur „Osternacht“ schicke ich Ihnen vielleicht morgen. Meinen Artikel über „Die Fabier“ wird einer Zuschrift der Redaktion zufolge (im Betref der nächsten Nummer) wohl noch einmal geteilt werden.

7.

Daß der folgende, undatierte Brief aus dem Ende des Jahres 1861 sein muß, geht aus den am Schluß stehenden Glückwünschen für das kommende Jahr 1862, sowie aus Berthold Auerbachs Antwort vom 31. Januar 1862 hervor. Der größte Teil des Briefes, den ich in dem Folgenden ausgelassen habe, bezieht sich auf die von Wolfsohn geplante russische Revue. Es war ihm dafür von dem russischen Ministerium eine bestimmte Unterstützung versprochen und auch die Sendung aller Zeitschriften in Aussicht gestellt worden. Infolge eines Wechsels im russischen Ministerium wurden diese Verheißungen zurückgenommen, und Wolfsohn sah sich in der unangenehmen Lage, sich alle Zeitungen und Zeitschriften auf seine Kosten kommen zu lassen und statt einer erheblichen Förderung durch das russische Ministerium, die Herausgabe der Zeitschrift auf eigenes Risiko zu versuchen. Neben der breiten Erörterung dieser Angelegenheit stehen auch längere Auseinandersetzungen darüber, ob es angemessener sei, die Zeitschrift monatlich oder vierteljährlich

erscheinen zu lassen und Aufforderungen an den Freund nun seinerseits durch Empfehlung des Prospektes in der Augsburger Allgemeinen Zeitung etwas für die Sache zu tun. Das Letztere mußte Auerbach ablehnen, da er, wie er schrieb, seit vielen Jahren nichts für die Allgemeine Zeitung getan hätte. Wolfsohns Auseinandersetzungen sind für die Schwierigkeiten, die im Jahre 1862 bestanden, eine Zeitschrift ins Leben zu rufen, zwar recht interessant und legen ein deutliches Zeugnis für die äußerst mühevolle Tätigkeit Wolfsohns ab, können aber doch, da sie gar zu ausführlich sind, hier nur angedeutet werden. Es handelt sich dabei um die russische Revue, die wenig später zu einer „nordischen Revue“ erweitert wurde. — Koburg. Um was es sich bei dieser Andeutung handelt, geht aus Auerbachs Antwort vom 31. Januar 1862 hervor. Auerbach schrieb „mit dem Herzog von Koburg sollen Sie nur vorerst in Verbindung treten. Weiteres wird sich dann schon ergeben. Sparen Sie das Geld und die Zeit für diese Reise nicht und schreiben Sie an Meyern, daß ich Ihnen im Auftrage des Herzogs gesagt, daß Sie zu einem Besuch kommen mögen und wann dies nun gelegen sei“. — Das Goethebuch ist Auerbachs Vortrag „Goethe und die Erzählungskunst“, den Bettelheim Seite 276 wohl mit Recht ziemlich kühl behandelt gegenüber den enthusiastischen Ausdrücken, die Wolfsohn an unserer Stelle braucht. — Die Waldkönigin ist ein mit Auerbachs Billigung gearbeitetes Volksstück von Kern, das aber durchaus keinen Anspruch auf dramatischen Wert machen darf. Es hatte auch, wie Auerbach in dem näher erwähnten Antwortschreiben zugestand, recht geringen Erfolg. — Carus’ Jubiläum ist das 50jährige Doktorjubiläum von C. G. Carus (1789—1869). Carus hatte als Mediziner, Künstler und Kunstschriftsteller große Bedeutung erlangt und gehörte zu den angesehendsten Persönlichkeiten Dresdens.

Lieber, teuerer Freund Auerbach! (Ende 61.)

Im Zug der höchsten Freude hieß Schiller unser Schuldbuch vernichten. Ich weiß, niemand folgt ihm darin so leicht und gern, wie Sie. Kann es aber eine reinere Künstlerfreude geben, als die, mit welcher Sie das alte Jahr abschließen durften? Oder sollten Sie nicht wissen, daß Sie mit Ihrem „Edelweiß“ einen Triumph gefeiert haben, wie keinen seit Ihren ersten Dorfgeschichten? Sollten Sie nicht wissen, daß selbst Gutzkow zugestehen mußte: „Ja, das ist ein

schönes Buch?“ Sollten Sie nicht wissen, daß unser Carl Blanck darüber beredt wird? Daß in den Augen Ernst Fischers, wenn er von Edelweiß spricht, „die Empfindung perlt?“ Sollten Sie nicht wissen, daß in dem Hause Wolfsohns dieses Buch garnicht zur Ruhe kommt, daß Frau Emilie Wolfsohn soundsoviel Tage hindurch jeden Augenblick, den sie selbst der Beschäftigung mit ihrer am Zähnedurchbruch oft hart laborierenden Valeria abgewinnen konnte, diesem Buche gewidmet hat? Sollten Sie alles das nicht wissen? Gut, so erfahren Sie es von mir. — Doch nicht von Ihrem Edelweiß wollte ich zu reden anfangen, (worüber ich trotz aller Arbeitsüberhäufung Ihnen doch meine Meinung gedruckt mitteilen werde) — sondern von Ihrer edlen Weise (welch gelungenes Wortspiel!), Schillers Ruf zu beherzigen. Nun ist ein Briefschuldbuch auch ein Schuldbuch — und sehen Sie, darauf bin ich jetzt aus. In Ihrer Herzensfreude vernichten Sie mit dem beginnenden Jahr Ihr Briefschuldbuch. Und ist das zu viel, so streichen Sie wenigstens darin das Konto Ihres Wilhelm, das sein Gewissen peinlich belastet. Ach, liebster Freund, und doch ist mein Gewissen gegen Sie so rein, wie meine Sehnsucht nach Ihnen groß ist. Von meinem Gedankenverkehr mit Ihnen ganz abgesehen — der versteht sich von selbst — aber ich spreche auch täglich so viel von Ihnen, daß meine Jungen garnicht aus der Gewohnheit kommen nach Ihnen zu fragen. In August scheint förmlich ein über sein Alter hinausgehendes Gefühl Ihres Zusammenhanges mit mir sich fortzusetzen. Er meinte neulich, das ginge doch garnicht, daß Sie so lange in Berlin blieben, während ich hier bin. Und Mathy fordert mich wiederholt auf, ihn nach Berlin mitzunehmen. Den Gruß der beiden sollen Sie hier im Bilde erhalten. Nehmen Sie's als Neujahrsgeschenk aus meinem Hause; die andern zwei werden sich Ihnen auch gelegentlich präsentieren.

Ich kann und will Ihnen nicht umständlich auseinandersetzen, warum ich so lange geschwiegen. Daß sehr, sehr Vieles mich vom Schreiben an Sie abzog, wie oft ich auch schon angesetzt, werden Sie mir doch ohne weiteres glauben. Ich fühle indeß wohl, daß ich das gut zu machen habe, und einfürallemal, das soll anders werden von nun an, das werden Sie sehen!

Dis Vorarbeiten und Anstalten zur „Russischen Revue“ haben mich sehr abgehetzt . . . . .

Es ist sehr schön, daß Sie in Coburg an mich gedacht, aber ich bilde mir ein, daß Ihnen doch irgend ein greifliches Resultat dieser Reise für mich vorschwebt. Denn um nichts weiter als die

Ehre, „des Herzogs Gast zu sein" würden Sie mich doch keinesfalls zu einem gegenwärtig für mich doppelt schweren Zeit- und Geldopfer bestimmen. Bitte, verraten Sie mir Ihre Gedanken darüber und geben Sie mir einen Wink, in welchem Sinne ich an Herrn von Meyern schreiben soll.

Ihr Goethebuch — das heißt Ihr Vertrag — ist auf dem Felde der Kritik ein fast noch glücklicherer Wurf als Edelweiß in der Poesie. Ich habe Marchand veranlaßt, die ganze Abhandlung für die Revue Germanique zu übersetzen.

Daß Ihnen die „Waldkönigin" Vergnügen gemacht, freut mich aufrichtig. So haben Sie doch das Vergnügen davon als besten Gewinn. Dramatisch ist der Stoff nicht, dabei bleibe ich, wenn ich auch die Behandlung noch nicht kenne (Pabst hat mir das Buch versprochen, bis jetzt aber nicht geschickt); ein paar wirksame Szenen denke ich mir recht gut, doch das reicht nicht aus. Indeß ist das Ding einmal auf der Bühne, so mag es weiter wandern — ich wünsche ihm von Herzen Glück, fließt doch Ihr Blut darin. Wie ich höre, wird es demnächst in Königsberg gegeben.

Ich eile nun zum Schluß. Habe noch viel Briefe heute zu schreiben. Meine geschäftliche Korrespondenz beträgt durchschnittlich 5—6 Briefe jeden Tag. Denken Sie nun, wie mir zumute war, als ich auch auf ein paar Wochen wirklich „federlahm" wurde, wie Sie mich schalten, aber nicht im figürlichen, sondern im wörtlichen Sinne. Von Leipzig zurückgekehrt, wurde ich von einem heftigen Rheuma an der rechten Hand befallen und konnte dieselbe garnicht bewegen. Ich mußte alles, was ich zu schreiben hatte, meiner Schwägerin diktieren. Auch beim Carus-Jubiläum war ich von diesem Übel noch nicht befreit. Man zog mich aber zu dem Feste, denn — hieß es — „Sie sprechen ja nicht mit der Hand". Wirklich bekam mir die Rede sehr gut. Gleich nach dem Feste befand ich mich wieder wohl.

Also, mein teurer Freund, auf baldig Wiederschreiben! — Möge Ihnen das Jahr 1862 den herrlichsten Sonnenschein bringen. Meine Frau und alle die Meinigen senden Glückwünsche und Grüße Ihrem ganzen Haus.

Ihr Wilhelm.

Damit mögen diese Mitteilungen abgeschlossen sein. Sie geben Kunde von dem harmonischen Freundschaftsbunde zweier Edlen, in welchem der weniger Erfolgreiche, Kränkliche, vom Schicksal arg

Mißhandelte doch keineswegs nur als der Hilfeheischende und Empfangende, sondern frohmutig und stark als der Spendende und Fördernde erscheint.

Diese kleine Gabe, Reliquien tüchtiger Männer, darf ich Ihnen, hochgeehrter Herr, wohl zu Ihrem 70. Geburtstage mit einem ehrlich gemeinten Glückwunsche überreichen. Sind beide Männer auch nicht Ihre Fachleute und darf auch ich mich nicht zu dem engeren Kreise Ihrer Fachgenossen rechnen, so kenne ich Ihren feinen ästhetischen Sinn, ihre weite und tiefe Teilnahme an allem, was Dichtung und Kunst betrifft genugsam, um zu meinen, daß diese kleine Spende Ihnen willkommen sein wird. Und dies um so mehr, als die beiden Männer, von denen hier die Rede ist, deutsche Juden waren, treu ihrem Glauben, gern bereit für die Verfolgten mit Wort, Schrift und Tat einzutreten, im innersten Herzen erglüht für deutsche Größe und für die Herrlichkeit der deutschen Sprache und Dichtung.

Die Nächstenliebe im Judentum.

Eine historische Studie von Dr. K. KOHLER.

Religiöse Vorurteile sind schwer auszurotten, und vermögen wissenschaftliche Gegenbeweise wenig, besonders wenn ein heiliges Schrifttum sie mit göttlicher Autorität versehen hat. Wie der Ahn Jacob in dunkler Nacht gegen jene Himmelsmacht kämpfen muß, die ihm die Hüfte verrenkt, bei Tagesanbruch aber vom Gegner als Sieger anerkannt wird, so muß noch heute der Jude sein gutes Anrecht auf seine Lehre universaler Menschenliebe sich erkämpfen, bis die Sonne wahrhaft geschichtlicher Erkenntnis der Religionen und Religionsurkunden über die Streitenden aufgegangen sein wird, Nun aber mangelt es an tiefem geschichtlichen Einblick und Urteil noch auf allen Seiten gar sehr. Wie vieles zur Klärung des Denkens geschehen muß, zeigt unter anderem das schöne Werk „Ethik des reinen Willens" von HERMANN COHEN, dem zu seiner Jubilarfeier diese Blätter gewidmet sind.

Ich übergehe, was derselbe über die jüdische Lehre von der Gottes- und Nächstenliebe[1] geschrieben, und knüpfe an das von ihm im ebengenannten Werke S. 207 Gesagte an: „Wie ist die Nächstenliebe überhaupt entstanden?" fragt er, und die Antwort lautet also: „Im hebräischen Urtext heißt es: Liebe Deinen Re'a als Dich selbst. Re'a ist der Andere. Der Ausdruck wird sogar von zwei Nägeln (?) (Stücken ? Genesis 15, 10?) gebraucht, die zueinander gehören. Wie ist aus dem Andern nun aber der Nächste geworden? Die Septuaginta übersetzt Re'a mit Nachbar = πλησίος (genauer ὁ πλησίον

[1] „Die Nächstenliebe im Talmud. Ein Gutachten", 1888, und „Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch" in „Jahrb. für Jüdische Gesch. u. Literatur", 1900.

scilicet ὤν). Dieser Ausdruck nimmt auch in dem klassischen Griechisch die erweiterte Bedeutung der Nähe an. Und in der römischen Sprache sind ja die Verwandten die Nahen (propinqui). Wenn nun im lateinischen Sprachgebrauch Reʿa mit proximus übersetzt wird, während die Vulgata dagegen mit dem nicht minder verfänglichen Amicus übersetzt, so scheint durch den Superlativ der Positiv der Verwandten überstiegen zu sein. Also sind zugleich mit den Blutsverwandten auch die Stammesverwandten übertroffen, und welche andere Nähe und Freundschaft könnte es sonst noch geben, in welche die Menschen in engere Verbindung sich zusammenfügten? Man weiß aber, wie schwer und verhängnisvoll für das sittliche Bewußtsein der Fortgang der Kultur diese Frage beantwortet hat. Näher als Blut und Stamm hat der Glaube die Menschen verkettet. Und der Genosse des Glaubens wurde zum eigentlichen Hausgenossen (οἰκέτης τῆς πίστεως), er erzeugte jedoch unvermeidlich die legitime Ausnahme von der Regel der Nächstenliebe. Er wurde zum Nächsteren. Man kann es bei HUGO GROTIUS gewahren, man braucht dafür nicht auf die scholastische Literatur zurückzugreifen, wie die Kriege mit den unchristlichen Völkern dadurch gerechtfertigt werden." Soweit Professor COHEN.

Gehen wir nun diesen sprachlichen Beobachtungen etwas genauer nach. In allen Sprachen verdichten sich Worte allmählich zu festen Begriffen, und schwankt deshalb vielfach ihre Bedeutung. Das biblische Reʿa (von raʿah = Verkehren, Genossenschaft haben mit Jemandem) bedeutet ursprünglich Genosse, Freund, ward aber allmählich, gerade wie aḥ = „Bruder", zum Nebenmann oder Anderen erweitert. Zugegeben nun, daß die mosaische Gesetzgebung einen ausschließlich nationalen Charakter trug und auch das talmudische Zivilrecht unter syrisch-römischer Herrschaft diesen Charakter beibehielt, wie die Mischna Baba Kamma IV, 3 oder Mekilta Mischpatim 12 (vgl. Baba Meziah 111ᵇ und 32ᵇ) im Widerspruch mit der fortgeschrittenen Anschauung der Talmudisten des dritten Jahrhunderts (siehe B. K. S. 38ᵃ, was MERX zu Matthäus S. 293f. zu übersehen beliebte!) zeigt, daß somit der Reʿa wie der Gêr in Leviticus 19, 18 und 34 ursprünglich noch gewissermaßen als zum nationalen Verband gehörig gedacht waren; sicher ist, daß die jüdische Ethik, die auf der biblischen Darstellung der Menschheitsgeschichte, die von einem Menschenpaar ausgeht, sich aufbaute, die ferner den prophetischen Gedanken der Zusammengehörigkeit aller Menschenstämme, den HERMANN COHEN den Messianismus nennt, in sich aufgenommen und

an der Patriarchengestalt Abrahams des Menschenfreundes, wie ihn die Hagada der ältesten Zeit schildert, und noch mehr Hiobs, dessen Menschenliebe im 31. Kapitel des Buches Hiob so edlen Ausdruck gefunden, sich emporgerankt, den Gesichtskreis des Judentums frühzeitig genugsam erweitert hat, um lange bevor Jesus oder Hillel aufgetreten, das Gebot der Nächstenliebe auf die gesamte Menschheit ausgedehnt zu sehen. Das besagen die Worte Ben Azzais seinem Genossen Akiba, dem großen Meister und Märtyrer des Hadrianischen Kriegs, gegenüber (Sifra zu Lev 19, 18). Hatte dieser nach dem Vorgange Hillels das Gebot der Nächstenliebe — freilich nach dem biblischen Wortlaut also in positiver Form und nicht wie Hillel in der traditionellen oder targumischen negativen Form (Schabbath 31[a]) — als „den großen Grundsatz der jüdischen Lehre" bezeichnet, so erklärte jener den Vers Genesis 5, 1, in welchem die „Geschichte oder Geburtsfolge des im Gottesebenbild geschaffenen Menschen" betont wird, als den wahrhaft grundlegenden Satz von der Menschenliebe. Und wenn STRACK und seine Nachtreter in ihren Leviticus-Kommentaren behaupten, Ben Azzai „habe hier ein Jahrhundert nach Jesus den ersten Ansatz zur Lehre, daß das Gebot der Nächstenliebe alle Menschen umfaßte, gemacht", so haben sie ein von der Matthäusschen Bergpredigt beeinflußtes, den Tatsachen widersprechendes Urteil abgegeben.

Fassen wir zunächst den Hillelschen Ausspruch ins Auge. Ein Heide will spöttisch — stando pede — die ganze Thora vernehmen, und Hillel antwortet: „Was dir zuwider, das tue auch nicht deinem Nächsten — ḥabrek, ganz wie re'aka, aus ḥaber-Genosse zum Nächsten sprachlich umgewandelt! — Das ist die ganze Lehre; alles andere ist Auseinandersetzung." Hätte diese Rede einen Sinn, wenn unter dem Nächsten der jüdische Volksgenosse gemeint sein sollte? Wir kennen außerdem Hillels Wahrspruch: „Liebe die Mitgeschöpfe — bĕrîoth gleich dem neutestamentlichen κτίσις ein eigens zur Bezeichnung der Gesamtmenschheit geschaffenes Wort! — und bringe sie der Gotteslehre nahe!" Nun bezeugen gerade die Evangelien (Markus 12, 31; Lukas 10, 27 und Matth 22, 39 — gegen Matth 5, 43 f.), daß die Schriftgelehrten so gut wie Jesus den Hillelschen Lehrsatz von der Nächstenliebe als Hauptgebot gekannt haben. WELLHAUSENS Versuch, die Urheberschaft Jesus mit der Bemerkung zu retten, daß die Kombination der zwei Gesetzessprüche, des einen über die Gottes- und des anderen über die Nächstenliebe, sei erst von ihm vollzogen worden, scheitert daran, daß dieselbe bereits in der um

ein Jahrhundert älteren Grundschrift der „Testamente der Zwölf Patriarchen", im Test. Issachar 5, 2; 7, 6 und Test Dan 5, 3, vollzogen erscheint, was auch BACHER „Agada der Tannaiten", I S. 7 Note 4 unbekannt geblieben. Auch die Paulusbriefe (Römer 13, 9 und Galat 5, 14) lassen den Wortlaut des Hillelschen Lehrsatzes noch durchblicken, und fand es der Apostel durchaus unnötig, den Begriff des Nächsten in einem anderen oder neutestamentlichen Sinn zu definieren oder zu erweitern. Die aus dem jüdischen Religionsbewußtsein geschöpfte griechische Übersetzung der Siebenzig hatte für re'a ein für allemal, sowohl im Dekalog und in den prophetischen Schriften wie im Leviticus, das rechte Wort gefunden: ὁ πλησίον [ὤν] = „der Nahe" = propinquus; — nicht wie die christliche Vulgata Lev 19, 18 hat, „amicus". — Das heißt: Jeder dir Nahe, ohne Unterschied des Geblüts oder des gesellschaftlichen Verbandes. Schon die Frage, die Lukas 10, 39 dem Gesetzeslehrer in den Mund legt: „Wer ist mein Nächster?" ist, wie STEINTHAL „Ethik" S. 123 bemerkt, lieblos, und die Parabel vom guten Samariter ist keine Antwort, sondern eine Verdrehung der Frage und kann nur einem Griechisch-Redenden als Antwort auf die Frage: τίς ἐστίν μου πλησίον; gelten, nicht aber von Jesus stammen, der der aramäischen Volkssprache sich bediente. Die ganze Parabel, die an Stelle des Israeliten den Samariter als Dritten neben den COHEN und LEVI setzt, ist vom dritten Evangelisten aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang hierher versetzt. Die jüdischen Sittenlehrer wußten, daß das Gebot der Nächstenliebe Liebe für alle von Gott in Seinem Ebenbild Geschaffenen verlangt, denn sie sagen: „Das Gebot schließt mit dem Gottesschwur: Ich der Herr! Das will sagen: Liebst du den von Mir Geschaffenen, so bin ich da zu lohnen; hassest du ihn, so bin ich da zu strafen. Nur die Gott hassen und Haß säen, die ketzerischen Verleumder wollen sie nach Psalm 139, 21 von der Liebe ausschließen (Abot de R. Nathan XVI ed. Schechter 64, vgl. Schab. 116[a])." Ganz so in der Didascalia (Apostol. Konst.) VI 18, 6 mit demselben Zitat aus dem 139. Psalm.

Nun aber ist auch Hillel nicht als Urheber des „goldenen Lehrsatzes" anzusehen. Was der jüdische Verfasser des Jakobusbriefs 2, 8, der das Gebot in seiner biblischen Form zitiert, „das königliche Gesetz" nennt, das kommt, wie BERNAYS (Ges. Werke I 275) gezeigt, in seiner dem Aramäischen nachgebildeten negativen Form bei Philo an der Spitze seiner Sammlung jüdischer Sittenlehren vor:

Ἃ τις παθεῖν ἐχθαίρει μὴ ποιεῖν αὐτὸν, die unmittelbare, in schlechtes Griechisch übertragene alttargumische Fassung des Bibelworts (Lev 19, 18: Targ. J.): „Was Einer zu leiden haßt, soll man nicht einem anderen tun.“ An Hillels Vorlage ist aber, trotz GRÄTZ, BACHER und anderen, um so weniger zu denken als das dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert angehörige Buch Tobit 4, 15 dieselbe Spruchform kennt: ὃ μισεῖς μηδενὶ ποιήσῃς. — „Was du hassest, tue keinem anderen.“ Vgl. Aristeasbrief S. 207. — Schon der scharfsinnige polnische Talmudist Samuel Edels aus dem 16. Jahrhundert hat die feine Bemerkung zu Schab. 31[a], daß die in der Volkssprache dargebotene negative Form das Gebot der Nächstenliebe in seiner praktischen Ausführbarkeit vorführt, während dasselbe in seiner positiven Form kaum ausführbar ist, da man im lebensgefährlichen Augenblick an sich und die Seinen zuerst denken darf, ja, denken soll, und kann die Liebe zum Mitmenschen nicht dieselbe sein wie die Liebe zu uns und den Unsrigen. Vom Nebenmenschen fernhalten, was wir von uns ferngehalten wissen wollen, das hingegen ist allgemein anwendbare Pflicht. Trotzdem sehen wir die Umwandlung der negativen in die positive Fassung nicht bloß im Neuen Testament (Lukas 6, 31; Matth 7, 12), sondern auch von Akiba und anderen jüdischen Meistern des zweiten Jahrhunderts vollzogen. Von Akiba, wenn der Name nicht irrtümlich an Stelle Hillels steht (Abot d. R. Nathan Version B. ed. Schechter 53), wird berichtet, daß er, an die Targumform anknüpfend, zum Proselyten sagte: „Wie du nicht willst, daß man dir das Deine beschädige oder wegnehme, so hüte auch du dich davor, anderen etwas zu beschädigen oder wegzunehmen.“ Und nun lehrte R. Eleazar, der Schüler Johanan b. Zakkais, des Schülers Hillels: „Laß die Ehre deines Nächsten dir so lieb sein wie deine eigene, und wie du dir nichts Böses nachgeredet haben willst, so meide auch du die böse Nachrede“, und R. Jose: „Laß das Vermögen deines Nächsten dir so lieb sein wie das deine, und taste es so wenig an wie du das deine angetastet haben willst“ (Abot d. R. N. ed. Schechter 60 und 65).

Dieselbe Lehrmethode nun begegnet uns in der unter dem Namen Apostolische Konstitutionen auf uns gekommenen Didaskalia, deren Grundstock nicht, wie LAGARDE und FUNK, die Herausgeber, angenommen, die spätkirchliche sogenannte syrische Didaskalia, sondern eine von der Kirchenbehörde überarbeitete vorchristliche und wahrscheinlich essenische Gemeinde-Konstitution ist, aus der sowohl Paulus wie die älteste Kirchenliteratur

vieles geschöpft haben. Hierauf näher einzugehen liegt außer dem Bereiche dieses Artikels.[1] Von der verwandten Didache im siebenten Buch dieser Schrift ist das vielfach zugestanden. Wir haben es hier bloß mit dem in beiden Werken als Hauptlehrsatz erwähnten Gebot der Nächstenliebe und seiner Behandlung zu tun. Das besonders gegen unlautere Begierde warnende erste Kapitel der älteren, vorzüglich mit Zitaten aus dem Alten Testamente versehenen Didaskalia — die neutestamentlichen sind oft schlecht eingefügt und nachgeschleppt! — schließt mit folgenden Sätzen: 7. Für die aber, die Gott gehorchen, gibt es dieses eine, einzige, einfache, wahre, lebende Gesetz Gottes: „Was du hassest, daß es dir von jemandem sonst geschehe, das tue du einem anderen nicht!" Und nun folgt, ganz wie bei Akiba-Hillel im oben angeführten Zitat aus Abot d. R. Nathan die Anwendung: 8. „Du willst nicht, daß einer mit böser Absicht dein Weib anblicke, um es zu verderben, so sollst du auch das Weib deines Nächsten nicht in unsittlicher Absicht anglotzen. 9. Du willst nicht, daß man dir dein Kleid wegnehme, so nimm du auch das eines anderen nicht weg. 10. Du willst nicht, das man dich schlage, schmähe, beleidige, so sollst du dieses auch einem anderen nicht tun." — Hier haben wir kein Zitat aus Tobit 4, 15, wie die Herausgeber in der Note anmerken, sondern die traditionelle Übertragung des Gebots der Nächstenliebe im Leviticus mit der überlieferten Auslegung. Und hieran schließt sich ein eigentlich nicht zum Inhalt des Buches gehöriges Stück: „II, 1. So aber einer dir flucht, so segne du ihn! denn im Buche Numeri (24, 9) steht geschrieben: Wer dich segnet, der wird gesegnet, und wer dir flucht, der wird verflucht." — Der Bibelvers soll wohl dasselbe besagen wie Psalm 109, 28: „Die da fluchen, werden von Gott verflucht, und darum sprich du: Mögen sie fluchen; du wirst segnen." — Der christliche Bearbeiter schaltet hier den Satz ein: „In gleicher Weise steht auch im Evangelium geschrieben (Lukas 6, 28): Segnet die, die euch fluchen."

Der zweite Paragraph lautet: „So ihr Unrecht erleidet, rächet

---

[1] Siehe die Artikel Didache and Didaskalia in der Jewish Encyclopedia, wo Schreiber dieses die echt jüdischen Bestandteile ausführlich besprochen. Der mit der patristischen, nicht aber mit der rabbinischen Literatur vertraute FR. H. FUNK erwähnt den letzteren Artikel mit ein paar nichtssagenden Worten. Neue eingehende Forschung hat mich von meiner Ansicht vergewissert. Nur fand ich, daß auch die Didache im siebenten Buch der Konstitutionen die ursprünglichere jüdische Proselytenlehre mit Zutaten enthält.

euch nicht, sondern ertragt es geduldig, denn die Schrift (Sprüche 20, 22 LXX etwas erweitert!) sagt: Sprich nicht, ich will dem Feinde vergelten, was er mir unrecht getan, sondern ertrage es geduldig, damit der Herr dir helfe und an dem, der dir unrecht getan, Rache vollziehe." — Recht unpassend schaltet hier der christliche Bearbeiter den Satz ein: „Denn so spricht er im Evangelium (Matth 5, 44f. und Lukas 6, 27f. kombiniert!): Liebet eure Feinde; tut wohl denen, die euch hassen, und betet für die, die euch beschimpfen und verfolgen" usw. In der syrischen Didaskalia wird statt dieser Verse der Satz aus der Didache I, 3 (vgl. Apost. Konst. VII, 2, 2): „Liebt die, die euch hassen, und betet für die, die euch fluchen, und ihr werdet keine Feinde haben" als Evangelium zitiert. Wir haben es also in beiden Schriften mit späten Einschaltungen zu tun.

Gehen wir nun zu der als Apostellehre von der Kirche übernommenen, aber anerkanntermaßen jüdischen „Lehre" für Proselyten, die auch unter dem Namen: „Die zwei Wege" bekannt, über. Da trägt denn die im siebenten Buch der Apost. Konst. erhaltene Version — mit Ausschluß der spärlichen christlichen Interpolationen — den Charakter der jüdischen Schulmethode, nur etwa in essäischer Färbung. Da lautet das zweite Kapitel, entsprechend der christlichen Didache I, 2—3, also: „Der erste nun ist der Weg des Lebens, und das ist der, den das Gesetz verkündet: Lieben (sollst du) Gott aus ganzer Einsicht und aus ganzer Seele als den Einen und Einzigen, neben dem kein anderer ist, und den Nächsten wie dich selbst". — (Und „Alles was du nicht willst, daß dir geschehe, das sollst auch du einem anderen nicht tun.") Das ist: Was du hassest, das tu' einem anderen nicht! — Hier ist offenbar der kurze zweite Satz, der wie der Spruch bei Tobit lautet, das Ursprüngliche, der vorhergehende, der mit dem in der christlichen Didache gleichlautend ist, später als Erklärung eingeschoben. Wir haben also hier wiederum die traditionelle Form, mit der man den Proselyten über die jüdische Ethik belehrte.

Und daran schließen sich die zwei folgenden (essäisch) jüdischen Sittensprüche: (Aus diesen Worten folget folgende Lehre:) 2. Segnet, die euch fluchen; betet für die, die euch beschimpfen; (fastet für die, die euch verfolgen); (liebet eure Feinde; — wohl christliche Einschaltung!). Denn welches Verdienst habt ihr, so ihr Freundschaft zeiget denen, die eure Freunde sind? Das tun auch die Heiden. Vielmehr seid Freunde denen, die euch hassen, und

ihr werdet keinen Feind haben. 3. Denn es sagt die Schrift: Du sollst nicht hassen irgendeinen Menschen, „nicht den Ägypter"; „nicht den Idumäer" (Deut 23, 7), denn alle sind Gottes Geschöpfe. Meidet daher nicht die leiblichen Personen, sondern die Gesinnungen der Schlechten."

Wir haben hier — die christliche Didache hat den ersten Spruch unversehrt erhalten, nur ist φιλεῖν richtiger als ἀγαπᾶν — nichts Neutestamentliches, sondern jüdische Ethik. Im Anschluß an Genesis 20, 7 und 17 und Hiob 42, 8—10 lehrt die Tosifta Baba Kamma IX 29, vgl. Mischnah B. K. VIII 7 und dazu Gemara: „Wer von jemanden verletzt worden, muß für denselben, selbst wenn er nicht darum anhält, bei Gott Fürbitte tun, wie Abraham und Hiob getan, und Gott wird ihm besondere Gnade erweisen, wie Er Hiob getan." Vergleiche die von Josephus übergangene Stelle bei Hippolytus Refutatio Haeresium IX, 23 betreffs des Eides der Essäer beim Eintritt in die Brüderschaft: „Sie schwören, Gott zu fürchten, und dann Gerechtigkeit zu üben gegen die Menschen, und in keiner Weise jemandem unrecht zu tun, noch auch irgendeinen zu hassen, der ihnen unrecht getan, auch nicht den Feind, sondern für dieselben zu beten."

Und was nun den anderen, auch in der christlichen Didache II, 7 in anderer Fassung gegebenen Sittenspruch anlangt, so ist er offenbar in echt midraschischer Lehrform auf der Kombination von Leviticus 19, 17: („Du sollst deinen Bruder nicht in deinem Herzen hassen") und Deut 23, 7: („Verabscheue den Edomiter nicht, denn er ist dein Bruder") basiert, um zu zeigen, daß auch der Nichtjude als „Bruder" zu behandeln ist. Auf alle Fälle gehört sowohl die Didache wie die Didaskalia in ihrer ursprünglichen Form der vorchristlichen Zeit an. Wir sind nunmehr in den Stand gesetzt, die Matthäussche Bergpredigt, soweit das Gebot der Nächstenliebe in Betracht kommt, auf ihre Echtheit und Zuverlässigkeit zu prüfen. Vorausschicken wollen wir, daß die Bergpredigt, wie WELLHAUSEN und andere erkannt haben, ein künstlich aufgeputztes Machwerk ist, das den einzigen Zweck hat, dem verhaßten Judentum, das im Sinai-Gesetz wurzelt, ein Neues gegenüberzustellen, einen anderen Offenbarungsberg, von dem aus dem Volk ein für allemal der Bruch mit dem Alten verkündet werden sollte. Aus allen Teilen des Landes, „aus Galiläa und den zehn Städten, aus Jerusalem und Judäa wie von jenseits des Jordans" muß „das Volk" (4, 25, vgl. 7, 29) herbeikommen und, in Widerspruch mit 5, 17—19,

das Gesetz durch das „Ich sage euch!" von Jesus als abgeschafft oder überwunden proklamiert zu hören. So wird aus der einfachen an die Jünger allein gerichteten Feldpredigt des Lukas, mit den vier Seligpreisungen und vier Weherufen und dem echt essäischen Lehrinhalt, eine Bergpredigt mit einer Absageerklärung der Kirche an die Synagoge, und mit sieben statt vier Weherufen gegen die Pharisäer, die verhaßten Meister des Judentums, am Schluß der Laufbahn Jesus, den sieben Seligpreisungen zu Anfang derselben entsprechend. Durch allerlei Kunstgriffe wird die Kirchen- und die Synagogenlehre zu einem Gegensatz emporgeschraubt, der, innerlich und geschichtlich unwahr, von der christlichen Theologie immer weiter ausgeheckt wurde und noch heute ausgeheckt wird.

So gipfelt denn die Bergpredigt in folgendem unerhört schroffen Gegensatz, der zum Lieblingsthema aller offenen und versteckten Judenfeinde geworden: „Ihr habt gehört, daß gesagt ist, du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch, liebet eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, auf daß ihr Kinder werdet eures Vaters im Himmel, denn Er läßt Seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte" (5, 43—46). Nun läßt sich der Satz: „Du sollst den Feind hassen" — zur Qual aller gläubigen und ungläubigen Exegeten und Theologen; — nirgendwo im Alten Testament, wo im Gegenteil Schonung gegen des Feindes Tier (Exod 23, 4) geboten und Großmut gegen seine Person anempfohlen wird (Sprüche 25, 11), noch auch bei den Rabbinen finden, die „Haß gegen die Mitgeschöpfe" (Abot II, 11) verdammen, wenn auch spätere Engherzigkeit oder Gegenhaß den Heiden von Exodus 23, 4 ausschloß (Baba Mezia 32[b]). Ein Vergleich mit Lukas 6, 27—31 zeigt, daß die Jesurede durchaus keinen Gegensatz zum Sinaigesetz bilden, sondern den Jüngern eine höhere Frömmigkeitsmoral, — Das was der Talmud (Ger. Terumah VIII 46[b]) Mischnath Ḥasidim = Essäerethik nennt — zur Lebenspflicht machen sollte. Im Gegensatz zu den Weltlichgesinnten, „den Reichen", von denen vorher die Rede war, heißt es: „Aber ich sage euch, die ihr hört" — das heißt, auch den selig gepriesenen Armen und Geschmähten! — Liebet eure Feinde; tut wohl denen, die euch hassen; segnet die, die euch fluchen; betet für die, die euch beschimpfen, und so fort." „Und was ihr wünscht, daß euch die Leute tun, so tut auch ihr ihnen gleicherweise." Ganz so heißt es im Talmud (Sabbath 88[b] und Parallelstellen): „Die ge-

schmäht werden und nicht selbst schmähen, die Beleidigung vernehmen und sie nicht erwidern, die alles aus Liebe tun und der Prüfungen sich freuen — das sind die, von denen es heißt (Richter 5, 31): Und die, die Ihn (Gott) lieben, sind wie die Sonne, die aufgeht in ihrer Stärke." Vgl. Rosch ha Schanah 17[a] und Parallelen: „Dem vergibt Gott alle Sünden, der großmütig Beleidigungen übersieht"; und Midr. Suta Schirha Schirim Anfang: „Gott will die Wohlfahrt aller Seiner Geschöpfe und läßt die Sonne aufgehen über Gerechte und Ungerechte." — „Um in den Wegen Gottes zu wandeln, mußt du gleich Ihm gütig, barmherzig und liebevoll gegen all Seine Geschöpfe sein" (Sifre zu Deut 11, 22). Dasselbe nun lehrte Jesus seine Jünger: Um wahrhaft Gottes Kinder zu werden, müssen sie „über die Linien des strengen Rechts hinaus edel sich erweisen" — um den talmudischen Ausdruck — liphnim mi schurath hadin (Mekilta Jithro zu Ex 18, 20) — zu gebrauchen, der ohne Frage dem bei Matthäus wiederum verzerrten Ausspruch zugrunde liegt: „Wenn eure Gerechtigkeit nicht die der Schriftgelehrten und Pharisäer weit übertrifft, so werdet ihr gewiß nicht in das Himmelreich eingehen" (5, 20). Also auch „barmherzig sein, wie Gott, ihr himmlischer Vater, barmherzig ist" (Lukas 6, 36). Nun gehen Lukas und Matthäus in den Einzelforderungen an die Jünger auseinander und weisen beide auf eine gemeinsame Quelle zurück, wie bereits Resch „Agrapha" S. 246 erkannt hat. Nur ist diese Quelle nicht in einem Urevangelium, wie Resch meint, zu suchen, dem etwa Paulus I Kor 4, 12: („Beschimpft, segnen wir; verfolgt, dulden wir; verleumdet, flehen wir") oder I Petri 3, 9: („Vergeltet nicht Böses für Böses, Schmähung für Schmähung, im Gegenteil, segnet vielmehr, denn dazu seid ihr berufen, damit ihr Segen erbet") entnommen wäre. Sowohl I Petri 2, 23 als die unter dem Namen des Petrus-Schülers erhaltenen judenchristlichen Homilien (III, 19) führen Jesus als Vorbild vor (Imitatio Christi statt des ursprünglichen jüdischen Imitatio Dei!), als „der, der geschmäht, nicht wieder schmähte", „der die liebte, die ihn haßten, . . . die segnete, die ihn schmähten, und für die betete, die ihn beschimpften." Besonders bezeichnend ist die Rede Petrus in Homilie XII, 32, wo ohne alle Beziehung auf einen derartigen Ausspruch Jesus folgendes gesagt ist: „Allen ist es von Natur eingegeben, die zu lieben, die sie lieben. Der Gerechte jedoch versucht es auch seine Feinde zu lieben, und seine Schmäher zu segnen, ja sogar für seine Feinde zu beten, und die zu bemitleiden, die ihm unrecht tun. Deshalb enthält er sich davon,

sich zu rächen und segnet sogar die, die ihm fluchen; er vergibt denen, die ihn schlagen; er unterwirft sich denen, die ihn verfolgen; er grüßt die, die ihn nicht grüßen; er teilt, was er hat, mit denen, die nichts haben; er überredet den, der zürnt, befreundet den Feind, ermahnt den Ungehorsamen, belehrt den Ungläubigen, tröstet den Trauernden; wenn er leidet, trägt ers geduldig, und wenn er Undank erfährt, gerät er nicht in Zorn. Da er sich dem Entschluß hingegeben, den Nächsten zu lieben wie sich selbst, fürchtet er nicht die Armut, sondern weil er das Seine mit denen, die nichts haben, teilt, begibt er sich (freiwillig) in die Armut. Aber er bestraft auch nicht den, der sündigt. Denn der, der den Nächsten wie sich selbst liebt, wird, wie er, wenn er gesündigt hat, weiß, daß er nicht bestraft werden will, so auch die nicht bestrafen, die gegen ihn gesündigt. Und wie er wünscht, daß er gelobt, gesegnet und geehrt werde, und daß seine Sünden ihm vergeben werden, so wird er auch seinem Nächsten gegenüber handeln, da er ihn liebt wie sich selbst. In einem Wort, was er sich selbst wünscht, das wünscht er auch seinem Nächsten. Denn das ist das Gesetz Gottes und der Propheten; dieses die Lehre = Didaskalia — der Wahrheit."

Das Ganze also weist auf die altjüdische Didaskalia zurück, die an das Doppelgebot: „Liebe Gott!" und „Liebe den Nächsten!" anknüpft. „Liebe Gott!" Das wird in dem sicherlich alten Lehrstück Sifre zu Deut 6, 5 also ausgelegt: „Bewirke durch deine Liebe, daß alle Mitgeschöpfe Ihn lieben und als ihren Gott bekennen, ganz wie Abraham getan, der durch seine Liebestaten die Heiden bekehrte und unter Gottes Heilsschwingen brachte." Dieses ganze Kapitel von der Gottesliebe ist in der Didache beider Versionen ausgelassen, und klafft hier eine Lücke, die beweist, daß die ursprüngliche jüdische Didache von christlicher Hand arg verstümmelt worden. Doch sehen wir an dem überlieferten Beispiel Hillels oder Akibas, daß man bei dem Proselytenunterricht auf das Gebot der Nächstenliebe den Nachdruck legte.

Statt also die Ethik des Judentums nach der ungeschichtlichen Matthäusschen Bergpredigt zu konstruieren und etwa herablassend von humaneren „Unterströmungen" zu reden, wie das BOUSSET in der sonst verdienstvollen zweiten Auflage seiner „Religion des Judentums" S. 154ff. noch tut, sollte echt wissenschaftliche Wahrheitsliebe die Forscher dazu veranlassen, die neutestamentlichen und altchrist-

lichen Lehrsprüche an der Hand rabbinischer Quellen besser und in größerem geschichtlichen Zusammenhange richtiger verstehen und würdigen zu lernen. Es mag ja sein, daß die Liebe, wie man sagt, blind macht; sicherlich tut das in weit höherem Grade die Lieblosigkeit. Lerne, sagt HERMANN COHEN, aus den Begriffen Gott und Mensch die Ethik ohne Affekt zu erfassen. Nun, ich möchte als Theologe die Liebe nicht missen, aber ich verlange als Jude erst Gerechtigkeit und dann Liebe.

Einige Bemerkungen zum Begriff und zur Methode der praktischen Theologie.

Von S. HOCHFELD.

Die praktische Theologie ist noch immer das Stiefkind der Wissenschaft des Judentums. Die einseitige Bevorzugung linguistischer, philologischer und historischer Studien scheint allerdings nachgelassen zu haben. Während noch MAYBAUM im Jahre 1890 klagte,[1] daß die Systematik kaum in Angriff genommen sei, können wir heute bereits auf verheißungsvolle Anfänge in der wissenschaftlichen Bearbeitung der jüdischen Glaubens- und Sittenlehre mit Stolz hinweisen. Der Mann, dem diese Blätter zu seinem Ehrentage einen Gruß darbringen sollen, hat mit der umfassenden Sachkenntnis und der eindringenden Urteilsschärfe, die ihm zu Gebote stehen, sowohl das Ganze der systematischen Probleme als auch einzelne besonders wichtige Materien zum Gegenstande philosophischer Behandlung gemacht.[2] B. KELLERMANN hat sich, den Fingerzeigen seines Lehrers folgend, die Abgrenzung der Religion gegenüber der Wissenschaft, der Sittlichkeit und der Kunst angelegen sein lassen.[3] Andere wie L. BAECK,[4]

[1] S. MAYBAUM, Jüdische Homiletik, Berlin 1890, Vorwort S. III.

[2] H. COHEN, Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie. Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur X, Berlin 1907, S. 98—171; DERS., Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch. Jahrbuch III, Berlin 1900, S. 75—132; DERS., Ethik und Religionsphilosophie in ihrem Zusammenhang, Berlin 1904; DERS., Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit, Berlin-Schöneberg 1910; vgl. auch desselben Verfassers Charakteristik der Ethik Maimunis, Leipzig 1908, sowie zahlreiche Stellen in seiner Ethik des reinen Willens, 2. Auflage, Berlin 1907.

[3] B. KELLERMANN, Der wissenschaftliche Idealismus und die Religion, Berlin 1908.

[4] L. BAECK, Das Wesen des Judentums, Berlin 1905.

M. GÜDEMANN,[1] K. KOHLER[2] suchten zwar mehr durch historische Längsschnitte den Lehrinhalt des Judentums zu ermitteln als ihn durch philosophische Erwägungen in seiner Gültigkeit zu begründen; dafür haben M. LAZARUS[3] und M. STECKELMACHER[4] die Prinzipienfragen der jüdischen Ethik einer eingehenden Betrachtung unterzogen, und ein posthumes Werk von LAZARUS[5] führt uns wenigstens das Rohmaterial einer Übersicht über die sittlichen Güter des Judentums vor. Man mag zu diesen Arbeiten und ihren Ergebnissen stehen, wie man will, sie legen jedenfalls Zeugnis ab von einem starken Bedürfnis nach Sammlung und Besinnung, und sie erwecken die Hoffnung, daß die wissenschaftliche Formulierung unseres heutigen jüdisch-religiösen Bewußtseins nicht mehr fern ist.

Blüht und sproßt es also im Anbau der Systematik, so herrscht eine desto größere Öde auf den Gefilden der praktischen Theologie, die sich um so weniger begreifen läßt, als auch nach ihren Früchten eifrige Nachfrage zu sein scheint. Seit MAYBAUMs erstmaligen Versuchen,[6] Predigt und Religionsunterricht aus dem Stadium unsicheren Tastens und Probierens auf die Höhe theoretischer Einsicht zu heben,[7] haben sich fast nur Predigtsammlungen und Schulbücher an die Öffentlichkeit gewagt,[8] Arbeiten, die sicherlich auf Erfahrungen und Grundsätze in der praktischen Behandlung theologischer Fragen zu-

---

[1] M. GÜDEMANN, Jüdische Apologetik, Glogau 1906; vgl. auch desselben Verfassers Schrift: Das Judentum in seinen Grundzügen und nach seinen geschichtlichen Grundlagen dargestellt, Wien 1902.

[2] K. KOHLER, Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage, Leipzig 1910.

[3] M. LAZARUS, Die Ethik des Judentums, Frankfurt a. M. 1898; vgl. dazu COHENs Kritik, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1899, S. 385—400, 433—449.

[4] M. STECKELMACHER, Das Prinzip der Ethik vom philosophischen und jüdisch-theologischen Standpunkt aus betrachtet, Mainz 1904.

[5] M. LAZARUS, Die Ethik des Judentums. II. Bd., herausgegeben von Winter und Wünsche, Frankfurt a. M. 1911.

[6] S. MAYBAUM, Jüdische Homiletik, Berlin 1890; DERS., Methodik des jüdischen Religionsunterrichts, Breslau 1896.

[7] Siehe meinen Artikel, Allgemeine Zeitung des Judentums 1906, S. 232ff.

[8] JACOBs kurze Programmabhandlungen seien hier mit Dank genannt (Jahresberichte über den Religionsunterricht der Synagogengemeinde zu Göttingen 1895—1900); ebenso verdient TACHAUs pädagogischer Wegweiser: Die prophetischen Bücher der Heiligen Schrift nach ihrem Gedankeninhalt gewürdigt, Wolfenbüttel 1899, lobende Erwähnung.

rückgehen, diese aber nirgends aussprechen[1] oder deutlich erkennen lassen. Es scheint, als solle es noch eine geraume Weile so weiter gehen, wie es früher gegangen ist, daß man nämlich den Anfänger im Amt den ganzen Weg der Irrungen und Fehlgriffe von vorn machen läßt, anstatt ihn für seine spezielle Aufgabe mit Anweisungen und Belehrungen auszurüsten. Und doch sind es nicht bloß die komplizierteren Gemeindeverhältnisse, in die die Gegenwart den Lehrer und Prediger hineinstellt, und die nun gebieterisch die Beseitigung der rohen Empirie und ihren Ersatz durch kritische Besonnenheit und bewußte Kenntnis der Forderungen und Möglichkeiten verlangen. Das Lehramt selber ist zu heilig, um als Tummelplatz aller möglichen Einfälle und Meinungen, als Versuchsobjekt unbewährter Methoden und willkürlicher Experimente mißbraucht zu werden. Muß demnach auf eine wissenschaftlich fundierte Lehre von den Aufgaben des praktischen Amts und von den Mitteln, die zu ihrer Lösung führen, gedrungen werden, so erscheint es in diesem Augenblick besonders nötig, in eine Diskussion der Grundbegriffe der praktischen Theologie einzutreten, da sich über sie in den beteiligten Kreisen noch immer keine Klarheit und Übereinstimmung zeigen will.[2]

Die praktische Theologie gehört zu den sogenannten Kunstlehren oder angewandten Wissenschaften, die als solche den theoretischen oder erkennenden Wissenschaften gegenüberstehen. Handelt es sich bei diesen um die Feststellung eines Tatbestandes, so bei jenen um die Herstellung eines Tatbestandes. Oder wie der protestantische Theologe MARHEINEKE es einmal ausgesprochen hat:

---

[1] COBLENZ' gesondert erschienene „Einführung" zu seinem Lehrbuch der jüdischen Religion (2. Auflage 1909) dringt nicht in die Tiefe. Der an das Erscheinen des COBLENZschen Lehrbuchs anknüpfende Streit zwischen JACOB und dem Verfasser bot zwar viel Unerquickliches, hat aber doch manches zur Klärung der Probleme des systematischen Religionsunterrichts beigetragen.

[2] In dem Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums, herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, präsentiert sich unter D. Praktische Fächer neben Homiletik, Pädagogik und Geschichte des Synagogenkultus als besonderes Fach die praktische Theologie. Was soll das heißen? Gehören Homiletik und Pädagogik nicht zur praktischen Theologie? Oder sollte unter praktischer Theologie diesmal ausnahmsweise nur Seelsorge, Religions- und Gemeindepolitik verstanden sein? Und warum nur Geschichte des Synagogenkultus und nicht auch Theorie des Gottesdienstes? Sollte das Historische bei der Behandlung gottesdienstlicher Fragen ausreichen, warum nicht auch statt Homiletik und Pädagogik lieber Geschichte der Predigt, Geschichte der Erziehung?

hier ist es ein Wissen um des Wissens willen, das erstrebt wird, dort ein Wissen um des Handelns willen.[1]

Die praktische Theologie steht mit ihrer Richtung auf Gegenwart und Zukunft nicht isoliert in der Gesamtheit der Wissenschaften, sie hat ihr Korrelat in jeder Fakultät, beinahe in jeder Einzelwissenschaft. Will die Jurisprudenz ihre Jünger nur mit der Rechtsentwickelung der Vergangenheit vertraut machen, und genügt es ihr, wenn sie dazu einen Einblick in das Wesen und den Geltungsbereich des Rechts gewährt, oder sollen ihre Adepten nicht zugleich lernen, wie man Recht findet und Recht schafft, wie man zum Recht verhilft und vor Unrecht schützt? Ist es der Medizin lediglich darum zu tun, den Bau und die Funktionen der einzelnen körperlichen Organe — in ihrem normalen Verhalten und im Zustande abnormer Veränderung — kennen zu lernen, erstreckt sich ihre Aufgabe nur auf die Arbeiten der Anatomie und Physiologie, der Pathologie und Bakteriologie, läßt sie es sich nicht auch angelegen sein, zur Heilung von Krankheiten und zur Verhütung von Gefährdungen der Gesundheit anzuleiten? Und wie steht es mit der allgemeinen Pädagogik und der speziellen Didaktik der einzelnen Unterrichtsfächer, mit Nationalökonomie und Finanzwissenschaft, mit Geologie, Chemie, Pharmakologie und Botanik? Haben sie nicht alle ihr Praktikum, ganz abgesehen davon, daß sie selber in ihrer Forschung durch die Richtung auf aktuelle Zwecke orientiert sind?

Das eine ist zunächst allen angewandten Wissenschaften gemeinsam, daß sie nämlich die rein erkennenden Wissenschaften zur Voraussetzung haben. Dem angehenden Mediziner kann nicht gezeigt werden, welche Heilmittel unter diesen und jenen Umständen dem kranken Organismus die Rückkehr zu seinen normalen Funktionen erleichtern, wenn er nicht über die Struktur des Organismus, über den Zusammenhang des Ganzen und seiner Teile, über die Lebensbedingungen des menschlichen Körpers und über die spezifischen Qualitäten der vegetabilischen oder animalischen Stoffe, die die Heilung befördern sollen, vorher unterrichtet worden ist. Der Erzieher muß aus der Ethik ein Ziel seiner Tätigkeit, aus der Psychologie Einsicht in die seelischen Zustände des Zöglings gewonnen haben, ehe er an die Aufstellung und Anwendung von praktischen Regeln denken kann. So muß der Theologe, der sich für Predigt und Lehre vorbereitet, die Religion kennen, die er verkündet, er muß zugleich

---

[1] MARHEINEKE, Entwurf der practischen Theologie, Berlin 1837, S. 6.

einen Einblick in die eigentümlichen Bedingungen haben, unter denen er die Verkündigung vornehmen soll. Er muß wissen, was er zu predigen hat, welchen Zwecken die Predigt dient, wie diese Zwecke innerhalb der realen Mächte, die ihn umgeben, zu erreichen sind.

Dies führt uns zu einer Konstruktion des Gesamtbaus der theologischen Wissenschaften. Man hat sie bisher — in Übereinstimmung mit der Disposition der christlichen Theologie — eingeteilt in exegetische, historische, systematische und praktische Fächer. Es sei uns gestattet, die exegetische Theologie unter die historische zu subsummieren. Denn so viel Bedeutung wir auch der Erklärung der Bibel für die Erkenntnis des Judentums beimessen, das steht doch außer Frage, daß zwischen der Bibel und den späteren Quellenschriften des Judentums nur ein gradueller, kein fundamentaler Unterschied obwaltet, daß also auch die Ergründung des biblischen Lehrinhalts in die Ergründung des geschichtlich überlieferten Judentums hineingehört.[1] Wir würden demnach den einzelnen Fächern folgende Aufgaben zuweisen. Historische Untersuchungen und Darstellungen sollen uns zeigen, wie jüdisches Leben und jüdische Lehre sich im Laufe der geschichtlichen Entwickelung herausgebildet haben, was in ihnen als vorübergehende Erscheinung aufgetreten ist, was als wesenhafter Kern sich bewährt hat, welche Stellung die einzelnen Überzeugungen und Institutionen in dem Gesamtbild mehrtausendjähriger Geistesgeschichte einnehmen.[2] In diese Kategorie der wissenschaftlichen Arbeit gehören alle die sprachlichen, literarhistorischen, religionsgeschichtlichen, rein geschichtlichen, archäologischen Studien, von denen uns das letzte Jahrhundert eine reiche Fülle geschenkt hat. Systematische Darlegungen, auf die wir mehr als bisher rechnen, sollen unser heutiges religiöses und sittliches Bewußtsein zum Ausdruck bringen, seinen Zusammenhang mit der bisherigen Entwickelung des Judentums nachweisen und seine Berechtigung innerhalb der geistigen Strömungen der Gegenwart begründen. Hierher sind zu zählen sowohl Forschungen prinzipieller Natur, die sich mit dem Ursprung und dem Wesen der Religion, mit ihrer Möglich-

[1] In Wernles Einführung in das theologische Studium, Tübingen 1908 ist auch auf protestantischer Seite mit dieser Neuordnung Ernst gemacht worden, was bei der konstitutiven Bedeutung des Schriftworts für die protestantische Kirche besonders zu beachten ist.

[2] Dabei mag aus Gründen der Arbeitsteilung der Exeget auch fernerhin seine Sonderstellung behalten, ebenso wie wir es für wünschenswert erachten, wenn der „Historiker" künftig neben dem Literarhistoriker mehr zum Worte käme.

keit und ihrem Daseinsrecht beschäftigen, als auch spezielle Monographien, die einzelne Materien der jüdischen Glaubens- und Sittenlehre zum Gegenstande haben. Arbeiten zur praktischen Theologie endlich sollen uns aufklären, wie das durch historische und systematische Untersuchungen gewonnene Wissen zur Belehrung der Gemeinde verwendet werden kann, in welchen Formen, mit welchen Mitteln es dargeboten werden muß, damit es Wurzel schlage und zu einer Lebensmacht in der Zukunft werde. Fragen, die hier zur Beantwortung kommen, betreffen den Inhalt und die Form der Predigt, den Stoff und die Methode des Unterrichts, die Aufgabe und die Gestaltung des Gottesdienstes, die Belehrung und Beeinflussung der Gemeinde im außeramtlichen Verkehr.

Lassen sich demnach die Probleme der drei theologischen Hauptfächer mit einer leider nicht zu umgehenden Gewaltsamkeit[1] in das Schema zwängen: was war? was ist? was soll und was kann sein? und wird durch dieses Schema die Grundtendenz ihrer Fragestellung klar, so ergibt sich aus der auf das Leben gerichteten und die Bedingungen des Lebens berücksichtigenden Eigenart der praktischen Theologie noch ein anderer wichtiger Unterschied. Die wissenschaftliche Theologie, die kein anderes Ziel hat als die Erkenntnis, ist verpflichtet, alles, was mit ihrem Gegenstand irgendwie in Verbindung steht, in den Bereich ihrer Forschungen zu ziehen. Sie darf auch an dem Kleinsten und scheinbar Unbedeutendsten nicht vorübergehen, weil von daher oft unvermutet Licht auf dunkle Epochen oder schwierige Fragen fallen kann. Das dürftigste Fündchen ist zu buchen, das unansehnlichste Steinchen als Baumaterial mit zu verwenden. Erschöpfung! ist ihre immer aufs neue zu bewältigende, nie ganz zu Ende kommende formale Aufgabe. In der praktischen Theologie ist das erste Erfordernis die Auswahl des ihr von der wissenschaftlichen Theologie dargebotenen Erkenntnisstoffes, und zwar die Auswahl nach praktischen Gesichtspunkten. Sie hat das Große und Bedeutende, das Einmalige und Normative, das Charakteristische und Wichtige herauszuheben und darf das Nebensäch-

---

[1] Die Unterschiede sind an den Grenzgebieten doch wieder fließend. So kommen sowohl die systematische als auch die praktische Theologie ohne spezielle historische Hilfsarbeit nicht aus: die Geschichte der religiösen und ethischen Ideen ist ebenso der Systematik zuzuweisen, wie die Geschichte der Predigt, des Unterrichts, des Gottesdienstes, der Liebestätigkeit den praktischen Disziplinen. Auch wird es sich der Religionsphilosoph und Ethiker nicht nehmen lassen, Forderungen für die Zukunft aufzustellen.

liche und Irrelevante, das Abgestorbene und innerlich Tote ruhig beiseite lassen. Ihre Regeln bauen sich auf Werturteilen auf; was vor ihren Werturteilen keinen Bestand hat, kann auf Berücksichtigung in ihren Anweisungen und Ratschlägen keinen Anspruch erheben.

Vielleicht wird das Gesagte noch deutlicher, wenn wir an einigen Beispielen die Arbeitsteilung und die Besonderheit der Forschungsmethode jeder theologischen Hauptdisziplin aufzeigen. Der Messianismus des Judentums hat sowohl in der historischen wie in der systematischen und in der praktischen Theologie seine Stelle. Der Historiker lehrt uns, wo und in welcher Gestalt die messianische Idee zum erstenmal aufgetaucht ist, welche Wandlungen sie im Laufe der Geschichte durchgemacht hat, welche Wirkungen von ihr ausgegangen sind. Der Systematiker weist der messianischen Lehre ihren Platz im Gedankenleben der Gegenwart an, er ordnet sie ein in die Zusammenhänge unserer heutigen Welt- und Lebensanschauung, er untersucht ihre Grundlagen und ihre Konsequenzen. Der Praktiker fragt: welche Rolle spielt die messianische Idee in der Verkündigung der Gegenwart? wie und bei welcher Gelegenheit soll von ihr Zeugnis abgelegt, für sie geworben werden? Wie stellt sich der Prediger, wie der Religionslehrer, wie endlich der glaubenstreue Jude in den Dienst messianischer Gedanken? Oder man denke an die so oft diskutierte Unsterblichkeitslehre! Von dem Historiker wollen wir wissen, wie Bibel, Talmud, mittelalterliche Autoren über die Fortdauer nach dem Tode urteilen. Der Systematiker soll uns sagen, ob und in welcher Ausprägung die Unsterblichkeitslehre haltbar ist. Der Praktiker endlich hat darüber nachzudenken, bei welcher Gelegenheit der Unsterblichkeitshoffnung das Wort zu verstatten ist, in welcher Form sie am Grabe, bei der Seelenfeier, bei der Tröstung der Trauernden und in anderen Fällen zum Ausdruck kommen muß.

Haben wir damit das Arbeitsgebiet der praktischen Theologie von dem der historischen und systematischen Theologie abgegrenzt, so wird es sich jetzt darum handeln, ein Prinzip aufzufinden, aus dem ihre einzelnen Betätigungen abzuleiten sind. Ein solches Prinzip wird uns durch die bisherige Entwickelung des Judentums gar bald an die Hand gegeben. Ist es die „Lehre", die als belebender Geist, als erhaltende und führende Macht dem Judentum innewohnt, so ist die „Gemeinde" der Träger dieser Lehre, der für ihre Pflege, für ihre Erfassung und Weiterbildung immer wieder tüchtig gemacht werden muß. Aus den beiden Begriffen der „Lehre" und der „Gemeinde" ergeben sich alle die Handlungen, die der praktische Theo-

loge zu vollziehen hat, und zu deren wohlbedachter Ausführung ihn seine Spezialwissenschaft anleiten soll. Er als der in der Lehre besser Unterrichtete hat sowohl die künftige Gemeinde heranzubilden als auch die bereits bestehende in der Schätzung und Wahrung ihres Eigentums immer wieder zu bestärken.[1] Er hat ferner die in den Tiefen der Gemeinde schlummernden religiösen Kräfte zu erwecken und ihnen zu angemessenem Ausdruck zu verhelfen. Erwächst aus der Arbeit an der künftigen Gemeinde die Pflicht der Unterweisung, und dient dieser als vorbereitende Wissenschaft die Religionspädagogik, so richtet sich an die erwachsene und mündig gewordene Bekennerschaft die religiöse Rede, für die die Homiletik die Ziele und Wege aufweist. Ist der Gottesdienst vorzugsweise[2] ein Bekenntnis der Gemeinde, durch das sie sich immer aufs neue Gott angelobt, so stellt die Liturgik fest, in welchen Formen dies zu geschehen hat. Die Seelsorge aber wendet sich an die inoffizielle Gemeinde, die nicht in Schule und Synagoge, sondern in den Familien und Wohnungen, im täglichen Verkehr und bei besonderen freudigen oder traurigen Anlässen des belehrenden Wortes, der hilfreichen Anweisung harrt. Es bleibt der Zukunft vorbehalten, auch für dieses wichtige Gebiet Beobachtungen und Erfahrungen, Wünsche und Ziele, Möglichkeiten und Notwendigkeiten als Theorie der Seelsorge zusammenzustellen.[3]

Bei der Aufzählung der Wissenschaften, die die praktische Theologie voraussetzt, war im Verlaufe dieser Skizze nur auf die richtige Erfassung und Begründung der Lehre Rücksicht genommen, die verkündet werden soll. Ein Blick auf die Gemeinde, die belehrt werden muß, zeigt, daß auch sie ein Objekt des Studiums bildet,

---

[1] Statt unzähliger Belege, die für die Erhärtung dieser Auffassung zu Gebote stehen, möge hier nur der Hinweis auf eine autoritative Äußerung aus jüngster Zeit gestattet sein: F. ROSENTHALs Vortrag „Was war, was ist und was soll der Rabbiner sein?“ (Verhandlungen und Beschlüsse der Generalversammlung des Rabbiner-Verbandes in Deutschland, Breslau 1911, S. 20—32).

[2] Daß in Wirklichkeit Bekenntnis und Belehrung oft nebeneinander hergehen, beweist nichts gegen die hier vorgetragene Anschauung vom Wesen des Gottesdienstes. Schließlich hat ja die Belehrung auch den Zweck, zu freudigem Bekenntnis immer wieder anzuleiten.

[3] Das Fehlen der Mission ist ein altes Charakteristikum des Judentums. Das Judentum hat auf die Werbung von neuen Anhängern fast zu allen Zeiten verzichtet und sich mit dem lebendigen Zeugnis für Gott und sein Reich begnügt. Dafür aber scheint sich als neuer Zweig der praktischen Theologie in der Gegenwart die Apologetik herauszubilden; wenigstens machen die unausgesetzten Angriffe auf die Reinheit der jüdischen Lehre eine zielbewußte und planmäßige Verteidigung notwendig.

das nicht vernachlässigt werden darf, wenn die Arbeit der Verkündigung zum Ziele führen soll. Zur eindrucksvollen Belehrung gehört sicherlich die Kenntnis der Menschen, an die man das Wort richtet, nicht zum wenigsten auch die Kenntnis der äußeren Verhältnisse, in die der praktische Theologe hineingestellt wird. Eine allgemeine Lebenskunde wird allerdings nur durch Selbsterleben, durch offene Ohren und Augen, sowie durch Wahrhaftigkeit im Urteilen erworben, wenngleich hier psychologische und ethische Schulung wertvolle Vorarbeit leisten. Aber neben einer genauen Kenntnis der Rechtslage der Gemeinden und ihrer Beamten, für die wichtige Arbeiten bereits vorliegen,[1] kämen Untersuchungen über die ökonomischen, sozialen, innerpolitischen und religiösen Verhältnisse der deutschen und außerdeutschen Juden in Betracht. Die Schriften, die die letzten Jahre über diese Dinge gebracht haben,[2] tragen doch zu sehr das Gepräge einer einseitigen Parteirichtung oder eines bestimmten politischen Ideals, als daß sie für die objektive Orientierung gute Dienste leisten könnten.

Von der Spezialgeschichte der einzelnen Zweige der praktischen Theologie war bereits in einer Anmerkung[3] kurz die Rede. Lassen sich die Forderungen der Homiletik, Pädagogik, Liturgik und Seelsorgetheorie auch durch die Ergebnisse der historischen und systematischen Theologie gut fundieren, so ist es dennoch für jeden praktischen Theologen, der tiefer in sein Fach eindringen will, von großem Interesse, zu erfahren, wie frühere Geschlechter den besonderen Aufgaben ihrer Zeit gerecht geworden sind. Und zu dem Interesse gesellt sich das Verlangen, von Meistern der Vergangenheit zu lernen, ihre Vorzüge nachzuahmen, ihre Fehler zu vermeiden. So ist gegen die Behandlung der Geschichte der jüdischen Predigt,[4] des

---

[1] J. FREUND, Die Rechtsstellung der Juden im preußischen Volksschulrecht, Berlin 1908; A. MICHAELIS, Die Rechtsverhältnisse der Juden in Preußen seit dem Beginne des 19. Jahrhunderts. Gesetze, Erlasse, Verordnungen, Entscheidungen, Berlin 1910; KOLLENSCHER, Rechtsverhältnisse der Juden in Preußen, Berlin 1910.

[2] A. RUPPIN, Die Juden der Gegenwart, 2. Auflage, Köln und Leipzig 1911; F. THEILHABER, Der Untergang der deutschen Juden, München 1911; W. SOMBART, Die Juden und das Wirtschaftsleben, Leipzig 1911. Wichtige Einzelheiten bieten das vom Deutsch-israelitischen Gemeindebunde herausgegebene Handbuch der jüdischen Gemeindeverwaltung und Wohlfahrtspflege, sowie die Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden.

[3] Oben S. 486.

[4] Abgesehen von ZUNZ' grundlegendem Werk liegen Einzelarbeiten vor von

jüdischen Religionsunterrichts,[1] des jüdischen Gottesdienstes[2] und der jüdischen Seelsorge als Einleitung oder Abschluß einer programmatischen und synthetischen Lehre nicht nur nichts einzuwenden, sie ist vielmehr im Sinne einer tieferen Begründung der einzelnen Aufstellungen und Forderungen direkt wünschenswert. Hat doch selbst ein ZUNZ sein berühmtes Buch über die gottesdienstlichen Vorträge der Juden zum Teil auch deshalb verfaßt,[3] weil er der Behauptung, die jüdische Predigt sei eine Nachahmung der christlichen, entgegentreten und jener die notwendige historische Anknüpfung sichern wollte.

Eine Besorgnis, die in der jüngsten Vergangenheit öfters laut geworden ist, gilt es noch zu zerstreuen. Man hat in protestantischen Kreisen die enge Verbindung der theologischen Fakultäten mit der Kirche als eine Gefahr für die Wissenschaft empfunden[4] und hat den Vorschlag gemacht, die Fakultäten ihres konfessionellen Charakters zu entkleiden, ihre Aufgaben nach der religionswissenschaftlichen Seite zu erweitern und sie dafür von der Pflicht, Pfarrer heranzubilden, zu entlasten.[5] Andererseits ist man auf hochkirchlicher Seite neuerdings bemüht, größeren Einfluß auf die Besetzung der theologischen Lehrstühle zu gewinnen, um dadurch die Spannung zwischen den Resultaten der freien Forschung und dem Inhalt der Kirchen-

---

MAYBAUM (Die ältesten Phasen in der Entwickelung der jüdischen Predigt, Berlin 1901), THEODOR (viele Aufsätze in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums) und anderen. Vgl. auch S. BAECK, Die Darschanim vom 15. bis Ende des 18. Jahrhunderts, in WINTER und WÜNSCHE, Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons, Bd. II, Trier 1894.

[1] STRASSBURGER, Geschichte der Erziehung und des Unterrichts bei den Israeliten, Stuttgart 1885; MAYBAUM, Abraham Jagels Katechismus Lekach tob, Berlin 1892; Dissertationen über Pädagogisches im Talmud von WIESEN und LEWIT; viel Material in GÜDEMANNS Quellenschriften zur Geschichte des Unterrichts und der Erziehung bei den deutschen Juden, Berlin 1891.

[2] Neben ZUNZ' Schriften seien genannt J. ELBOGEN, Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes, Berlin 1907; A. BERLINER, Randbemerkungen zum täglichen Gebetbuch, Berlin 1909, 1912.

[3] 2. Auflage (1892) Einleitung p. X, XII. S. 473, 484.

[4] C. A. BERNOULLI, Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie. Ein enzyklopädischer Versuch, Freiburg i. B. 1897.

[5] Dagegen A. HARNACK, Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, Gießen 1901 und E. TROELTSCH, Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten, Heidelberg 1906.

lehre herabzumindern.[1] Die Furcht, daß in der jüdischen Theologie durch den Ausbau der praktischen Disziplin sich ähnliche Spannungen herausbilden könnten, ist unbegründet. Wir haben keine Kirche mit fest formulierten Dogmen und unverrückbaren Heilstatsachen; wir haben keine geistliche Behörde, die das Recht für sich in Anspruch nimmt, das Wesen und den Geltungsbereich des Judentums unumstößlich festzustellen. Konflikte zwischen der Wissenschaft und der Praxis sind bei uns auch dann nicht zu befürchten, wenn unsere Wissenschaft in höherem Maße, als es bislang geschehen ist, an die Bedürfnisse des Lebens denken sollte. Denn das Leben hat nicht die Lehre zu meistern, sondern die Lehre soll dem Leben Gestalt und Richtung geben. Um allen Mißdeutungen zu begegnen, sei die Verschiedenheit der Aufgaben in der wissenschaftlichen und der praktischen Theologie noch einmal scharf herausgestellt. Die wissenschaftliche jüdische Theologie dient der Erforschung des geschichtlich gewordenen Judentums, der Erkenntnis und Darstellung seines Lehrinhalts; sie hat diese Aufgabe zu erfüllen unbekümmert um die Wirkungen, die das Ergebnis ihrer Arbeit in dem heutigen Kampf der Geister auslöst. Die praktische Theologie zeigt, wie wissenschaftliche Überzeugungen unter bestimmten Umständen ins Leben getragen werden können. Sie übernimmt die Ergebnisse der wissenschaftlichen Theologie, wählt sie aus und sucht sie für die Gestaltung der Zukunft nutzbar zu machen. Ist es bei diesem Abhängigkeitsverhältnis der praktischen von der wissenschaftlichen Theologie ausgeschlossen, daß die Empfängerin der Geberin einmal Vorschriften über die Art ihrer Darbietungen machen wird, so darf andererseits die wissenschaftliche Theologie doch wertvolle Impulse und Anregungen von ihrer dankbaren Schwester erwarten. Denn gerade die Anstöße, die vom täglichen Leben ausgehen, weisen am wirksamsten darauf hin, wo im wissenschaftlichen Weltbild Lücken vorhanden sind, welche dunkel gebliebenen Probleme aufgehellt, welche vernachlässigten Materien sorgsamer und eindringender behandelt werden müssen. Wissenschaft und Leben sind, von solchen Gesichtspunkten aus betrachtet, keine Feinde, sondern treue Bundesgenossen.

---

[1] Vgl. die Debatten im preußischen Abgeordnetenhause zum Kultusetat vom 13. Februar 1908.

Die leitenden Ideen der jüdischen Predigt in der Gegenwart.

Von Dr. M. Levin.

Unsere Zeit hat wieder einmal einen Sturmlauf unternommen gegen die religiöse Welt- und Lebensanschauung, aber auch gegen die Stellung, die die sogenannten Geisteswissenschaften bisher einnahmen. Bald ist es der an den Positivismus sich anlehnende Monismus, der die einzig mögliche Methode für die Lösung der Welträtsel bieten will, bald ist es die auf physikalischem Gebiete maßgebende Theorie der Energetik, die dahin trachtet, daß auch die Geisteswissenschaften von ihr aus ihre Impulse empfangen.

Der Ansturm der monistischen Naturforscher hat die Philosophen wie die Theologen auf die Schanzen gerufen. Das Schlagwort Kultur, das die Naturwissenschaft ausgab, nahm die Philosophie auf und stellte sich die Aufgabe, eine „kritische Kulturphilosophie" zu werden. „Gegeben ist die Kultur als die menschliche Kultur in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Die Sache der Philosophie ist es, diese ganze aufsteigende Lebensfülle daraufhin zu durchforschen, wie darin die allgemein gültigen, über das empirische Wesen des Menschen weit hinausragenden Vernunftwerte zu bewußter Erfassung und Gestaltung gelangt sind."[1]

Gleicherweise suchte die Theologie den Beweis zu liefern, daß die Religion als eine Kulturmacht anzusehen sei.

Beiden, der Philosophie und der Theologie, genügt nicht die naturwissenschaftliche Erklärung der ursächlichen Zusammenhänge alles Daseienden, alles Werdens und Geschehens; sie verlangt auch nach einer Antwort auf jene alte Frage, die schon der indische Weise Asoka stellte: Wozu gibt es etwas?

[1] Windelband in „Große Denker". Bd. II, S. 377.

Nur der Idealismus vermag uns einen Lebenszweck zu erschließen, nur im Reiche der Idee finden wir einen Sinn des Lebens, so daß wir dem Leben einen Wert abgewinnen können.

Eine festere Position als die Theologie scheint die Philosophie einzunehmen, denn während diese im freien Intellekt waltet, wird jene durch das Gefühlsmäßige gebunden, ja noch mehr durch Mythus und aus ihm hervorgehende Dogmen. Um nun ihre Behauptung, eine Kulturmacht zu sein, aufrecht zu erhalten, sah sich die Theologie genötigt, statt der Kirchenreligion eine persönliche zu setzen und, wo noch eine Staatskirche besteht, dahin zu streben, sie in eine Volkskirche zu wandeln.

Wie anders gestalten sich die Maßnahmen in der Judenheit, die sich in der günstigen Lage befindet, selbständige Gemeinden zu bilden, die unabhängig vom Staate ihre religiösen Angelegenheiten, je nach ihrem Standpunkt, ordnen und pflegen. Für uns handelt es sich nur um die Frage: Welche Ideen sind es, die auch bei den veränderten Zeitverhältnissen der geschichtlich gewordenen Religion eine Lebenskraft verleihen?

Von vornherein bemerken wir: Die Religion ist uns nicht nur eine Sache des Gefühls, sondern auch des Intellekts, und der Mythus wird auf den geschichtlichen Kern zu prüfen sein. Der denkende Mensch, der auch seine Gefühle unter die Kontrolle der Vernunft stellt, kann erst dann vor sich bestehen, wenn Fühlen und Denken einen Einklang ergeben. Merkwürdig, Theologen halten Reden, in denen sie in pantheistischen Gefühlen die Religion an das Universum knüpfen, Philosophen dagegen geben Anregungen zu Predigten in Beziehung auf Gott.[1]

„Die Predigt in der Gegenwart", sagt COHEN,[2] „bedarf der Vertiefung und Belebung durch die Ideen, die nicht etwa eine abstrakte Verödung, sondern eine Vergeistigung, eine Verinnerlichung herbeiführen, wie solche immer die natürliche Folge wahrhafter Erkenntnis ist."

Kein Kampf zwischen Glauben und Wissen; nicht der Ausgleich zwischen Wissenschaft und Religion ist die Aufgabe. Der freien Forschung überlassen wir, Wissen zu schaffen, die Religion dagegen

---

[1] S. KÜGELGEN: Schleiermachers Reden und Kants Predigten, Leipzig 1901. DEUB: Predigten nach Kantischen Grundsätzen, Königsberg 1794.

[2] Ethik und Religionsphilosophie in ihrem Zusammenhange, Berlin 1904. S. 23.

gewinnt alle Ideen aus dem Gottesglauben wie aus dem Seelenglauben.

Nicht als Gottesidee, noch weniger als Gottesbegriff, am wenigsten als verschwommene Mystik, die in einen Pantheismus münden muß, ist die jüdische Lehre von Gott zu fixieren. Ein lebendiger Glaube kann nur in Tatsachen seine Begründung finden. Diese Tatsachen drängen sich ihr zunächst aus der Naturbeobachtung auf. Einheitlich ist das Weltganze, in seiner Mannigfaltigkeit harmonisch geordnet.[1] Die einheitliche Welt hat ihren Urgrund in der Einzigkeit Gottes. Die Welt ist einheitlich, Gott ist einzig. „Jude sein", heißt nach COHEN:[2] „als den Grund des Daseins, als den Halt der Welt den einig einzigen Gott bekennen."

Ein Gott mit der Natur in eins verschmolzen oder mit ihr identisch wäre der Naturnotwendigkeit unterworfen. Der Gottesglaube sieht in Gott den „Ewigen", der, über Zeit und Raum erhaben, in rein geistiger und darum unvergleichbarer schöpferischer Freiheit waltet,[3] seine transzendente Existenz kann die Sprache nicht anders bezeichnen, als daß sie Gott einen „persönlichen" nennt.[4]

Der Entwickelungsgedanke[5] schaltet ebensowenig wie die energetische Naturauffassung eine schöpferische und gesetzgebende Gottheit aus. Wenn E. v. HARTMANNN[6] mit Genugtuung darauf hinweist, daß „selbst im Judentum, dem man den Persönlichkeits-Monotheismus verdankt", eine Philosophie auftreten konnte (VENETIANER: „Der Allgeist"), die „die Unpersönlichkeit und Immanenz Gottes predigt und sich zum Pessimismus bekennt", so übersieht er ein Grundelement der jüdischen Weltanschauung, die eine durchaus optimistische ist.[7] Der Pessimismus Koheleths richtet sich nicht gegen die Weltschöpfung, sondern gegen das menschliche Treiben.[8] Es ist unerfindlich, wie bei dem Zugeständnis eines, wenngleich immanenten, Gottes, der Pessimismus Zutritt haben könnte. Der unverrückbare Glaubenssatz,

---

[1] Jesaja 45, 7; Psalm 104.

[2] Ethik und Religionsphilosophie, Berlin 1904. S. 20.

[3] 2 Mose 33, 20—23; 15, 11; Jesaja 40, 25; 2 Mose 3, 14; Maleachi 3, 6.

[4] 2 Mose 20, 2; Jesaja 44, 24.

[5] Über den heutigen Stand des Darwinismus s. GOLDSCHEID: Darwin als Lebenselement unserer modernen Kultur, Wien und Leipzig 1909.

[6] Die Selbstzersetzung des Christentums, Berlin 1874. S. 112.

[7] 1 Mose 1, 31.

[8] Koheleth 3, 11; 7, 29.

mit dem das Judentum steht und fällt, ist das: Höre, Israel, der Ewige ist unser Gott, der Einzig-Ewige![1]

Die Beobachtung der Natur führt nicht nur zur Gotteserkenntnis, sondern auch zur Selbsterkenntnis. Blickt der Mensch aus der Umwelt in sich, so gewinnt er seine Stellung innerhalb des Naturganzen. Er sieht sich zum Herrscher berufen und mit Hoheit und Würde gekrönt.[2] Philosophisch spricht man auch hier von einer Idee, und zwar von der psychologischen Idee. Und die experimentelle Psychologie leitet alle geistigen Werte aus unmittelbar erlebten Bewußtseinsvorgängen ab; dem metaphysischen Prinzip der Substantialität stellt sie gegenüber das psychologische Prinzip der Aktualität der Seele.[3]

Dagegen hat SCHLEICH, wiewohl er aus physiologischen Bedingungen und Vorgängen das Seelenleben erklärt und von physischen Organen der Psyche spricht, immerhin eine substantielle Seele zugestanden. „War schon der Mensch als organisches Wesen in seiner Gesamtheit aufzufassen als ein System rhythmischer Durchflutungen für sich, abgetrennt vom Kraftspiel der anorganischen Masse, so ist noch weit mehr seine Seele eine für sich und vielleicht einzig dastehende, still verschlossene Kammer wunderbaren rhythmischen Spiels, die ihn in eigener Weise befähigt, mit den Eindrücken der Außenwelt immer frei zu schalten und zu walten."[4]

Nach jüdischer Lehre ist auch die Seele keine Idee, sondern Wesenheit.[5] Sie äußert sich nicht nur in rein kausalen Lebensvorgängen, sondern auch in „selbständigen Geistesregungen".[6] So vielfältig diese auch sind, als erkennender Verstand, als fühlendes Gemüt, als handelnder Wille — alle Seelenkräfte verbinden sich zu einer einheitlichen Verfassung, die sich an der Einzigkeit Gottes orientiert. Und so tritt der Mensch vermöge der Seele in das innigste persönliche Verhältnis zu Gott, in das Verhältnis eines Kindes zum Vater, ein Verhältnis, das die Sprache wieder nicht anders, denn als Gottebenbildlichkeit des Menschen kennzeichnen kann. Die Gottebenbildlichkeit ist der einzige Anhaltspunkt für die Annahme der Substantialität der Seele, für ihre Präexistenz und Postexistenz.

---

[1] 5 Mose 6, 4.
[2] Psalm 8, 6. ff.
[3] WUNDT: Einführung in die Psychologie, Leipzig 1911. S. 126.
[4] SCHLEICH: Von der Seele, Berlin 1900. S. 33.
[5] 1 Mose 1, 26. 27; 2, 7.
[6] Vgl. SCHLEICH, a. a. O. S. 253ff

Sind erst Gott und Seele als Wesenheiten erfaßt, so ergeben sich von selbst jene Ideen, die leitend und richtunggebend der jüdischen Predigt ihren Weg bestimmen.

I. Die erste Idee ist die Sittlichkeitsidee.[1] Die tierische Natur im Menschen, die sich dem Geiste entgegenstellt, fordert ihn zum Kampf heraus, und seine Waffe wird die Sittlichkeitsidee. Sie erschließt sich ihm aus der Erkenntnis Gottes.[2] Nur in diesem Sinne nehmen wir die Idee der Offenbarung. Gott hat uns eine Seele gegeben, ihn zu erkennen, und nur die „reine" Seele erkennt ihn. Das „Gott in uns und wir in Gott" ist eine pantheistische Ausdrucksweise; die Freiheit ist nur dann gewahrt, wenn wir durch die eigene Erkenntnis dahin geführt werden. die Sittlichkeit als Gotteswillen in unseren Willen aufzunehmen.[3] Dann aber heißt es: vor Gott, mit Gott oder Gott nach wandeln. Und das aus Liebe, zu der sich der Gottesglaube gesteigert hat.[4]

Was ist das Wesen der Sittlichkeit? Es ist die gesetzmäßige Ordnung. Wie in der Natur eine Ordnung hergestellt ist durch Gesetze, so stellt die Seele eine Ordnung her durch das Sittlichkeitsgesetz. Dieses Gesetz manifestiert sich als Recht; es ist das eigentliche Gute, während das Böse nur als Widerstand, als eine Verletzung des Rechts, keineswegs als ein selbständiges Prinzip erscheint. Im übrigen erlangt das Gute stets das Übergewicht; während das Böse sich nur kurze Zeit behauptet, wirkt das Gute in die fernste Zukunft fort.[5]

Wenn nun dem Rechte eine angeblich höhere Forderung gegenübergestellt wird, nämlich die Liebe, so finden wir den Ausgleich darin, daß wir das Recht als eine vollziehende Macht betrachten, die Liebe jedoch als treibende Kraft. Durch die Liebe, die in der Gotteskindschaft wurzelt, gewinnt das Recht einen tieferen Grund, als wenn wir es nur aus dem Gemeinschaftsleben herleiten.

II. Die Sittlichkeitsidee, wie sie als vollziehende Macht im Rechte und als treibende Kraft in der Liebe zur Erscheinung gelangt, erschließt uns zugleich die Menschheitsidee.

---

[1] Eine grundlegende Behandlung erfuhr das Problem durch COHEN in seiner „Ethik des reinen Willens", Berlin 1907. S. auch dessen „Autonomie und Freiheit", Berlin 1900. S. 3ff.

[2] 5 Mose 4, 35. 39; 3 Mose 19, 2; Micha 6, 8; Jeremia 9, 22—23.

[3] 5 Mose 30, 15ff.

[4] 5 Mose 6, 5.

[5] 2 Mose 20, 5. 6.

Die Gotteskindschaft bildet die Grundlage für die Auffassung des einheitlichen Menschengeschlechts. Die Nächstenliebe an der Selbstliebe messen, heißt nichts anderes, als jedem das gleiche Recht gewähren.[1] Und so wird das Sittengesetz als „sittliche Weltordnung" für die Gesamtheit maßgebend und bestimmt ihr Ziel und Richtung.

Was wir Geschichte nennen, ist ein Bericht von der Entwickelung des Menschengeschlechts, das sich aus seinem Urzustande zu einer höheren Stufe fortbewegt. Vorwiegend ist es noch eine Kriegsgeschichte. Der Eigennutz wird zum ausschlaggebenden Richter. Aber eine Unterströmung, wenngleich noch nicht sieghaft, bereitet den Boden für ein höheres Dasein, es ist die Kulturarbeit. Durch diese wird der sittlichen Weltordnung die Bahn eröffnet, was ein neuerer Naturforscher mit den Worten ausdrückt: „Neben und über der Tatsache der erblichen Belastung gibt es die Tatsache der vererbbaren Vervollkommnung."[2] Die Geschichte wird Kulturgeschichte; ihre Seele wird die Solidarität der Völker. Eine neue Idee tritt auf den Plan, es ist die Erlösungsidee. Die Erlösung von all den Übeln, die Rassenhaß, Ländergier und Klassenherrschaft erzeugen, die Erlösung von allen politischen und sozialen Übeln soll das Recht bringen; die Entscheidung in streitigen Fällen wird nicht der Waffengewalt, sondern dem gesetzmäßigen Richterspruch zuerkannt.

Die Kultur, sowohl die materielle als auch die geistige, wird ergänzt durch die religiöse Kultur, das Kulturreich durch das Gottesreich.

Im Gottesreich bewirkt die Anerkennung des Allvaters die Einigung der Menschheit, und den allgemeinen Frieden verbürgt die Übung des Sittengesetzes, die von der Liebe eingegebene Gerechtigkeit.

III. Alle die Ideen, wie die der Sittlichkeit, der Menschheit, der Erlösung, der Vollendung, die man als kulturelle auffaßt, traten geschichtlich zum erstenmal in dem Volke Israel zutage, und zwar als religiöse Ideen. Durch sie ward es ein richtunggebender Faktor in der gesamten Religionsgeschichte. Das Verständnis dieses Volkes wird uns erst dann vollends aufgehen, wenn wir es als ein Missionsvolk betrachten. Die „Auserwähltheit" Israels ergibt nur einen Sinn unter dem Gesichtspunkt einer Missionsidee. Die volkstümliche Entfaltung in einem jahrtausendelangen Staatsleben diente nur dazu, es

---

[1] 3 Mose 19, 18. 34; 4 Mose 15, 15—16.

[2] OSTWALD: Die Forderung des Tages, Leipzig 1910. S. 263.

für seinen großen Beruf vorzubereiten. Der persönliche Messias, den es nach der Zerstörung des Reiches erwartete, wandelte sich bald in die Messiasidee, die es verpflichtete, endlich ein „Reich von Priestern“ zu werden, ein „heiliges Volk“, um die Befähigung zu erlangen, als „Zeugen Gottes“ „zum Lichte der Völker“ zu werden;[1] der Nationalitätsgedanke erweitert sich zum Menschheitsgedanken, der Gottesstaat zum Gottesreich.

Aber bei aller Universalität, die es durch die Missionsidee gewann, sollte es sich doch als vorbildliche Religionsgemeinde erhalten.[2] Das bedingte schon der Bund, den es mit Gott geschlossen hatte für alle Zeiten.[3]

Der Gottesbund und seine Bedingungen kommen in Bekenntnis und Bundespflichten zur Darstellung. Ob sich das Bekenntnis in Prinzipien oder gar in Dogmen verdichtet, in jedem Falle sind sie derart, daß sie nur solche Pflichten aufstellen, die eine allgemeine Geltung in Anspruch nehmen können. Nicht eigentliche Gesetze, die der Veränderung ausgesetzt wären, sondern unwandelbare Grundsätze geben die Richtschnur an. Ihre ewige Gültigkeit deutet der Dekalog, der Religion und Sittlichkeit aneinanderschließt, dadurch an, daß als Gesetzgeber Gott erscheint, der, wie in der Natur, so auch in der Geschichte waltet.[4] Als Bundeszeichen wird der Sabbat eingesetzt, der Gott als Schöpfer und Erlöser bezeugen soll, wie er wiederum den Menschen gegenüber die Forderungen involviert: die persönliche Freiheit, die persönliche geistige und sittliche Vollendung, endlich die allgemeine soziale Vollendung.

IV. Nach zwei Richtungen hin vollzog sich die Entwickelung unserer Religionsgeschichte; im Hinblick auf das Volkstum wurde das Zeremonialgesetzliche ausgebildet, wie es als Halacha den Wandel vorschreibt; im Hinblick auf das allgemein Menschliche kultivierte man die Ideenwelt und die sittlichen Probleme, wie es uns die Haggada vor Augen führt. Zu ihr zählen wir insbesondere die Religions- und Moralphilosophie, die Polemik und Apologetik, endlich die Predigt.

Das religiös Volkstümliche erfährt namentlich am Sabbat eine Behandlung. Das ist schon durch die Thoravorlesung gegeben. Kann die Predigt auf der gegenwärtigen Entwickelungsstufe das Zere-

---

[1] Jesaja 42. 43.
[2] Jesaja 66, 21. 22.
[3] 5 Mose 51, 1—14.
[4] 2 Mose 20, 1—2.

monial-Symbolische nicht mehr an den Gottesbund knüpfen, so wird sie doch nicht übersehen, daß Zeremonien und Symbole einen pädagogischen Zweck verfolgen, dem Anschauungsunterricht wie der sittlichen Erziehung dienen.[1] Sie entsprachen den Zeitverhältnissen und der Stufe der Kultur, nichtsdestoweniger wird die Predigt aus ihnen noch Gedanken zu entwickeln verstehen, die einen geistigen Gewinn erzielen.

Ein weiteres Feld eröffnen ihr die Feste. An den drei religiösgeschichtlichen Festen wie an den drei Gedenktagen wird sie den Zusammenhang mit der Vergangenheit zu unterhalten haben; an den beiden „erhabenen Festen" wird sie die Gegenwart und Zukunft ins Auge fassen. Das Gottesreich wie die Einzelwelt wird hier das Thema.

Die Predigt vom Gottesreich vertritt den unverrückbaren Glauben an den einzigen, frei schöpferischen Ewigen, die Gotteskindschaft aller Menschen, die Vollendung der Gesamtheit auf Grund des alle umfassenden Sittengesetzes.

Was wir aber persönliche Religion nennen, erfordert die Anleitung zur Selbsterkenntnis und Selbsterziehung, zur Charakterbildung und zum Aufsteigen zu einer Persönlichkeit.

Der Mensch, in die Wirrnisse des Tages hineingestellt, sucht in seinem Seelenleben nach einem Halt, um sich im Lebenskampf behaupten zu können, um das, was ihn traurig oder müde macht, zu überwinden. Da wird denn die Predigt vor allem aus der Seele selbst die in ihr schlummernden Kräfte herausfördern, die den Horizont erhellen, und, in einer religiös beseelten Lebensordnung, Geist, Gemüt und Wille zum siegenden Heile führen.

Nicht wie bei Tagesfragen wird die Predigt Effekte zu erzielen trachten, nicht das vulgäre Moralisieren wird ihr einen Erfolg sichern, es ist die Orientierungsarbeit allein, die nicht gewaltsam überredend, sondern klärend und bildend den ganzen Menschen ergreift. Fern jeder einseitigen Richtung wird sie nur das Allgemeine und ewig Gültige ausbauen, und indem sie dem Individuellen gerecht wird, an der Vollendung der Gesamtheit mitwirken.

---

[1] Bereschith rabba 44.

Recht und Billigkeit in der Jurisprudenz des Talmud.

Von Rabbiner Dr. MAX ESCHELBACHER-Freiburg i. B.

Dem biblischen Gesetz wird allgemein zugestanden, daß in ihm das strenge Recht und die Forderungen der Milde und der Menschlichkeit innig verschmolzen sind. Der ständige Gedanke an die Schwachen, an die Armen, die nie aufhörende Fürsorge für den Ausgleich der Gegensätze im Zusammenleben der Menschen, die Achtung vor der Würde des Menschen, selbst vor der des Verbrechers, haben dem Gesetze der Bibel zu allen Zeiten hohe Verehrung gesichert. Aber seine Fortsetzung, der Talmud, hat bei ihm Fernstehenden meist andere Gedanken erweckt, nicht immer Liebe, oft genug die Empfindung des Fremdartigen, des Abstoßenden. Der Welt schien es oft, als ob alle jene Kräfte, die das Recht der Thora so menschlich machen, in der späteren Entwicklung des Judentums wie in einer Wüste sich verloren hätten.

Darum liegt es nahe, zu prüfen, ob dem nachbiblischen, dem talmudischen Gesetze mit dieser Betrachtung recht geschieht, ob es wirklich nur ein Spiel des spitzen Verstandes, nur ein Rechnen mit Begriffen ist, oder ob man auch ihm nachrühmen darf, daß wie einer seiner bedeutendsten Vertreter, Rab Jehuda bar Jecheskel, sagt, der Gehorsam gegen seine Gebote ein Stück Frömmigkeit sei.[1]

I.

Einen Ruhm wird man dem rabbinischen Recht nicht streitig machen können. Ein großer Zug ist ihm zu eigen, ein starkes unbeugsames Rechtsgefühl. Mag auch die jüdische Jurisprudenz noch nicht zur vollen Selbständigkeit gekommen, sondern ein Zweig am Baum des religiösen Schrifttums geblieben sein, mögen auch ihre

[1] Baba Kama 30a.

Meister, die Hillel, Akiba, Rab und wie sie alle heißen, vor Allem Schriftgelehrte und erst in zweiter Linie Juristen sein und nicht, wie die Klassiker der römischen Jurisprudenz, die Papinian, Ulpian oder Paulus, ausschließlich Juristen, immer ist doch eine Erkenntnis zur höchsten Klarheit bei ihnen gereift. Sie wissen, daß Fragen des Rechts rein nach dem Recht entschieden werden müssen, daß ihm gegenüber alle anderen Rücksichten, namentlich alle Erwägungen der Zweckmäßigkeit und des Interesses, zu schweigen haben. Den Grundsatz „fiat iustitia pereat mundus“ kennt auch der Talmud, er verlangt, wenn auch nicht in der schroffen Form dieses Satzes, „das Recht soll den Berg durchbohren.“[1] Darum will ein Lehrer der Mischna, Rabbi Elieser, dem Richter sogar verbieten, einen Vergleich zu schließen, er begehe damit eine schwere Sünde.[2] Diese Anschauung ist nicht bindende Norm geworden, im Gegenteil, es wird, wie wir sehen werden, den Streitenden vielmehr als Pflicht der Billigkeit hingestellt, auf einen Vergleich einzugehen, und doch ist auch sie der Ausdruck einer richtigen Empfindung. Recht muß Recht bleiben und als Recht durchgeführt werden, der Vergleich aber, in dem die Partei von ihrem Rechte opfert, schwächt und verschleiert das starke und entschiedene Recht.

Ganz besonders hat vor Gericht das Mitleid zu schweigen. Auch im Namen des Erbarmens darf das Recht nicht gebrochen werden, und der Arme darf nicht deshalb siegen, weil er arm ist. „Den Armen darfst du nicht begünstigen in seinem Rechtsstreit“[3] verlangt schon die Thora. Und wie energisch die spätere Zeit diesen Grundsatz durchgeführt hat, zeigt die Mischna.[4] An dem Ausgange eines Prozesses, berichtet sie, war auch eine Witwe beteiligt. Ein Lehrer wollte zu ihrem Gunsten entscheiden, nicht etwa weil unzweifelhaft das Recht auf ihrer Seite gestanden hätte, sondern eben, weil sie eine Witwe war. Da trat ihm R. Akiba scharf entgegen. „Vor Gericht gibt es kein Erbarmen.“ Vor Gericht gibt es nur das Recht.

So ist das höchste Gut für das jüdische Recht die Gerechtigkeit. Sie steht hoch über allem Andern, und ihr gegenüber muß sogar schweigen, was unter anderen Umständen hohe Tugend und

---

[1] Sanhedrin 6b.

[2] Eod.

[3] 2 M 23, 2.

[4] Keth IX, 2.

Pflicht ist, ihr gegenüber muß sogar das Mitleid verstummen. Diese Herrschaft der Gerechtigkeit allein schon macht das jüdische Recht zu einem Recht der Sittlichkeit.

Doch die Gerechtigkeit bedarf der Ergänzung. Sie ist nach dem alten jüdischen Wort eine der Säulen, auf denen die Welt ruht, aber sie ist nicht die einzige. Hat doch nach der Legende im Midrasch[1] Gott die Welt geschaffen nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit und zugleich nach denen des Erbarmens, denn das Böse müßte in ihr triumphieren, wenn nur Gottes Gnade und Barmherzigkeit in ihr walteten, und nicht die Gerechtigkeit jenem wehrte, und sie könnte andrerseits von vornherein nicht bestehen, wenn sie ausschließlich nach strengem Recht beurteilt würde. Zu dem römischen Worte „summum ius summa iniuria" bekennt sich darum auch der Talmud, er drückt mit andern Worten den gleichen Gedanken aus, indem er sagt „Jerusalem sei deshalb zerstört worden, weil seine Richter nach strengem Recht geurteilt und die Grundsätze der Billigkeit außer-acht gelassen hätten."[2]

So muß also zum Recht die Billigkeit hinzutreten. Gemeinsam müssen beide zusammenwirken, eine starke, gebietende Rechtsordnung muß herrschen, an der das Rechtsleben einen festen Rückhalt hat, aber die Gedanken der Güte und der Menschlichkeit müssen diese strenge Ordnung bei aller ihrer Kraft dennoch weich und anpassungsfähig machen.

Wie ist es nun möglich geworden, im jüdischen Gesetz Recht und Billigkeit miteinder zu verschmelzen?

II.

1. Die Vereinigung ist in erster Linie dem biblischen Gesetze zu danken, das die wichtigste Grundlage für das spätere, das rabbinische Recht bildet. Der Wortlaut der Bibel ist oft weit und frei, er deutet hin auf die ungeschriebenen Gesetze, die neben dem geschriebenen zu erfüllen sind. Dadurch macht er es den späteren Geschlechtern möglich, auch neue Rechtsprobleme auf der Grundlage der Thora im Geiste der Billigkeit zu regeln. Als Beispiel eines solchen Bibelwortes führen wir die Forderung des Deuteronomiums an[3]: „Du sollst tun, was recht und gut ist in den Augen Gottes". Zweierlei wird hier geboten, das Rechte und das Gute. Das „Rechte" um-

---

[1] Ber. rabbah 12 Ende.

[2] B. mezia 30b.

[3] 5 M 6, 18.

faßt alles, was dem strengen Gebot der Vorschrift entspricht, das „Gute“ aber das, was darüber hinaus Vernunft und Herz fordern. Und die nachbiblische Rechtsbildung ist eifrig bemüht, durch die Pforte, die Bibel hiermit eröffnet, das Gute neben dem Rechten einzuführen. Sie hat in dem Satze des Pentateuch eine Art Generalklausel gesehen, um den Forderungen der Billigkeit selbst im System des strengen Rechtes Eingang zu verschaffen. Positive Einrichtungen sind auf Grund dieses Satzes in späterer Zeit geschaffen worden.

a) So wurde auf die Forderung des Guten die Institution des Nachbarrechtes gegründet.[1] Der Eigentümer eines Grundstücks hat ein Vorkaufsrecht am Grundstücke des Nachbars, wenn dieser es verkaufen will. Nach dem strengen Rechte stünde es ihm nicht zu. Ist ein Acker auf zwei Seiten von den Grundstücken zweier Brüder umgeben, die ein Interesse daran haben, auch das mittlere Feld zu besitzen, so können sie einen etwaigen Neuerwerber des Mittelfeldes zum Abzug zwingen.

b) Aus dem gleichen Grunde, weil man nicht nur das Rechte, sondern auch das Gute tun muß, haben die Rabbinen ferner die Vorschriften über die Zwangsvollstreckung gemildert. Es gilt der Grundsatz „das versteigerte Grundstück geht an den frühern Eigentümer zurück“ (שוּמָא הדרה).[2] Diese Bestimmung sollte den armen Leuten helfen, deren Acker gepfändet und unter den Hammer gekommen war. Sie sollten ihr Feld nicht auf immer verlieren. Wenn sie wieder zu Kräften kamen, sollten sie befugt sein, den verlorenen Besitz vom Gläubiger wieder einzulösen. Damit ist die Rechtsmacht des reichen Erwerbers außerordentlich eingeschränkt.

c) Auf die Forderung, das Rechte und das Gute zu tun, ist schließlich von einigen Lehrern die Pflicht für die Parteien begründet worden, den Prozeß durch einen Vergleich zu beseitigen, weil dieser die rechte Verbindung von Gerechtigkeit und von Nachgiebigkeit darstellt, gleichzeitig Behauptung und Aufopferung des Rechtes ist.[3]

So eröffnet die Thora neben dem strengen Gesetz noch die Billigkeit als selbständige Rechtsquelle. Deshalb ist von jeher auch gerade der angeführte Satz des Deuteronomiums als eines der allerwichtigsten Worte der Bibel angesehen worden. Nach dem Worte jaschar, das Rechte, das er enthält, ist das fünfte Buch Moses über-

---

[1] B. mezia 108a.
[2] B. mezia 16b und 35b.
[3] Raschi z. St.

haupt als sepher hajaschar, als das Buch vom Rechten und Geraden bezeichnet worden.[1]

2. In diesem Falle und auch noch in manchem anderen ist der einfache Wortlaut des strikten Rechtes ohne weiteres zugleich die Quelle der Billigkeit. Oft aber bedarf es erst der Auslegung des Gesetzes, um den Vorschriften der aequitas Eingang zu verschaffen. Da zeigt sich dann auf dem Gebiete des Rechts die große Bedeutung, die die Überlieferung für das Judentum hat. Die große geistige Bewegung, deren Niederschlag wir als Tradition bezeichnen, hat den Horizont des Rechtes erweitert und den Weg gebahnt, auf dem neue Gedanken in die Gesetzgebung eindringen konnten. Sie hat immer wieder gelehrt, das Bibelwort nicht als eine abgeschlossene und starr gewordene alte Satzung zu betrachten, sondern es im Gegenteil als einen Hinweis auf die große und grenzenlose Welt des Rechts anzusehen und als ein Zeugnis für diese Welt. Die Überlieferung hat im einzelnen gelehrt, immer neue Rechtssätze zu finden. Wie diese Möglichkeit geschaffen wurde und wie so Sätze des strikten Rechts in Ausgangspunkte für die Forderungen der Billigkeit sich verwandelten, dafür möge als Stichprobe ein Beispiel dienen.

Die Thora bestimmt: „Du darfst nicht die Grenze deines Nächsten verrücken, die die Vorfahren gesetzt haben, in dem Erbe, das du ererbst, in dem Lande, das der Herr, dein Gott, dir zum Besitz gegeben hat".[2] Der Wortsinn ist einfach und klar verständlich. Das Gesetz verbietet es, auf dem Wege der Grenzverrückung ein Stück vom Lande des Andern sich anzueignen. Der Talmud faßt es seinem System entsprechend noch enger. Da ja jede Form der Verletzung fremden Eigentums schon durch die Bestimmung „du darfst nicht rauben"[3] verboten ist, so sieht er in der neuen Spezialverordnung „du darfst nicht die Grenze verrücken" eine zweite Bestimmung, die zu der ersten hinzutrete, und die nur für Palästina Geltung habe, entsprechend dem Zusatz „in dem Lande, daß der Ewige dein Gott dir gegeben hat". Das ist das Ergebnis der exakten philologisch und juristisch vollkommen zutreffenden Auslegung des Gesetzestextes. Aber über diese ursprüngliche Fassung und über diesen Wortsinn ist dann die Tradition weit hinausgeschritten und hat die wichtigsten und allgemeinsten Forderungen des Rechts daraus abgeleitet.

---

[1] Aboda sara 25a.
[2] 5 M 19, 14.
[3] 3 M 19, 13.

„Du darfst die Grenzen nicht verrücken, die die Alten gesetzt haben“ verlangt Moses. In diesem Worte fand man den Gedanken ausgedrückt, daß das Herkommen allein schon, die Sitte an und für sich, Autorität besitzt. Dieser Grundsatz gilt nicht nur auf dem Gebiete des gottesdienstlichen Herkommens, des sogenannten Minhag, auf dem er am bekanntesten geworden ist, sondern er herrscht ebenso auch auf dem Gebiete des rechtlichen Gebrauchs, des Gewohnheitsrechts. Auf diesem Gebiete wird er sogar zum erstenmal ausgesprochen. Damit ist neben dem gesetzten Recht die lebendige Übung als Rechtsquelle erschlossen.

Das Wort „Du darfst die Grenze nicht verrücken“ hat dann ferner zwar nicht die gelehrte Tradition, wohl aber die volksmäßige Überlieferung als Grundlage benutzt für die Annahme eines ganz allgemeinen, die Grenzen des Rechts schon überschreitenden, Interessenkreises, einer Rechtssphäre, die zu zart ist, als daß sie schon vom Gesetz Schutz verlangen könnte, deren Verletzung aber ein Verstoß gegen die gute Sitte ist. Darum wurden Forderungen des Anstands auf dem Gebiete des wirtschaftlichen Lebens, ganz besonders das Verbot unlauterer Konkurrenz damit eingeführt und begründet, daß man nicht „die Grenzen des Anderen verrücken“ dürfe, und man hatte so ein Mittel gefunden, um die enge Grenze des Rechts auf dem Boden des Rechtes selber durch die Sitte zu erweitern.

Schließlich hat die Tradition die gleichen Worte noch nach einer ganz merkwürdigen Richtung hin ausgedeutet. Sie hat nämlich daraus eine Art Urheberrecht und Urheberschutz entwickelt. Den Inhalt dieser Vorschriften enthält der Talmud allerdings schon im Keime, der Sifre, die älteste Erklärung zum Deuteronomium, bestimmt nämlich, man dürfe die Worte verschiedener Lehrer nur dem wirklichen Autor zuschreiben und nicht miteinander vertauschen, denn man dürfe nicht die Grenzen des Nächsten verrücken. Und auch eine andere etwa gleichzeitige Schrift (Perek Kinjan Thora) gebietet eindringlich, eine Mitteilung, die wir erhalten, den Gedanken, den jemand ausgesprochen, im Namen seines Urhebers wiederzugeben. (Kap. VI der Sprüche der Väter § 6.) Auf diesem Fundament hat dann die spätere Tradition weiter gebaut und auf Grund des biblischen Wortes den Nachdruck sowie die Nachahmung von Erfindungen für verboten erklärt, weil in beiden Fällen einer das Gebiet des Anderen verletzt, seine Grenze verrückt. Es zeigt sich hier eine ungewöhnliche Elastizität des jüdischen Gesetzes, eine außerordentliche Fähigkeit, dem Wechsel der Zeiten und ihren Anforderungen

sich anzupassen. In dem modernen Recht hat es lange gedauert, bis der Begriff eines geistigen Eigentums durchgedrungen ist und dieses geschützt wurde.

So viel ist im Laufe der Zeit aus einem Spezialsatz des Rechtes der Thora geworden. Die Forderungen, die aus ihm abgeleitet wurden, sind sicherlich in seinem Wortlaut ursprünglich nicht enthalten, trotzdem aber kann man die Auslegung nicht als eine willkürliche bezeichnen, denn die Rechtsgedanken, die aus ihm entwickelt wurden, ruhen eben doch im Keime auf dem Grunde des biblischen Gesetzes. Auch für das jüdische Recht gilt so, was WINDSCHEID vom römischen sagt „es wird dem Richter eine genaue Erforschung des wahren Gehalts des positiven Rechtes sehr häufig die dem ersten Blick sich verbergende Möglichkeit gewähren, die Ansprüche der Billigkeit mit den eigenen Mitteln des Rechts zu befriedigen".[1]

3. In den bisher besprochenen Fällen hat die Thora direkt oder auf dem Wege der Interpretation für die Grundsätze der Billigkeit im Rechte Raum geschaffen. Vielfach aber ist auch die „mündliche Lehre", die Tradition, selbständig vorgegangen und hat ohne Anknüpfung an die Schrift, aus eigner Kraft Neues geschaffen und den Kreis des Rechtes erweitert. Die großen Gesichtspunkte, von denen die Lehrer der Mischnah und des Talmud sich leiten ließen, haben die Grenzen des geschriebenen Rechtes weit ausgedehnt und innerhalb dieser Grenzen der Sitte und der Sittlichkeit zu ihrem Rechte verholfen.

a) Als Zeugen dafür führen wir zunächst jene Gesetze an, die eingeführt worden sind „zum Wohle der Welt" (מפני תיקון העולם) und die die Mischna im Traktat Gittin IV, 2 ff. verzeichnet. Sie stammen alle von Hillel und von seinem Enkel Gamliel I. Zum großen Teil beziehen sie sich auf die Gebiete des Eherechts, der Ehescheidung oder des Schadenersatzes. Auch rein zivilrechtliche Bestimmungen sind getroffen worden „zum Wohle der Welt". Sie sind also nicht etwa aus Gründen der juristischen Systematik eingeführt worden, nicht die Logik der Rechtsbegriffe hat sie erfordert, sondern sie sind geschaffen worden aus Rücksichten auf die Billigkeit, auf die Zweckmäßigkeit, kurz aus Fürsorge für das „Wohl der Welt". Das bekannteste Beispiel einer solchen Verordnung ist der sogenannte „Prusbul", durch den Hillel eine Einrichtung des Rechts der Bibel

---

[1] Pandekten I[7] S. 66.

praktisch beseitigt hat. Die Thora verlangt, daß im siebenten Jahre, dem sogenannten Sabatjahre, der Gläubiger seine Forderungen nicht mehr einklagen dürfe, ja sie erlassen solle. Aber die ursprüngliche Wohltat wurde im Laufe der Zeit gerade für die Armen ein schwerer Nachteil. Denn wenn das siebente Jahr herannahte, fürchteten die Gläubiger, sie möchten nicht mehr zu ihrem Gelde kommen. Darum gaben sie keine Darlehen mehr, und den Armen fehlte gerade im Sabatjahre die Hilfe in der Not. Da traf Hillel „zum Wohle der Welt" eine Bestimmung, die die Satzung der Thora tatsächlich aufhob. Er verordnete nämlich, im sechsten Jahre einer Sabatperiode könne der Gläubiger seine Forderung dem Gericht durch eine besondere Erklärung, den sogenannten Prusbul, zur Einziehung übertragen. Forderungen des Gerichts aber wurden von den Bestimmungen der Bibel über das Erlaßjahr nicht getroffen und waren dadurch vor dem Verfalle geschützt.

Bei diesen Schöpfungen der Rechtsentwicklung verdient der Ausdruck „zum Wohle der Welt" noch eine besondere Berücksichtigung. Er entstammt nicht der Rechtssprache, sondern er ist der ethischen Terminologie entnommen. „Die Förderung der Welt" ist nämlich nach der Darstellung STECKELMACHERS[1] der sprachliche Ausdruck für das höchste Ziel der jüdischen Ethik. Es wird also aus dem Sprachschatz der ethischen Prinzipienlehre ein Wort verwendet, um den leitenden Grundsatz der Rechtspolitik zu bezeichnen. Ganz besonders hier zeigt sich der enge Zusammenhang zwischen Ethik und Recht im Judentum.

b) Die Ausgestaltung des positiven Rechts ist dann ferner beeinflußt worden, durch die „Rücksicht auf die Reuigen", מפני תקנת השבים, auf diejenigen, die Böses getan haben und es sühnen möchten. Ihnen wollte man die Umkehr nicht schwer machen, darum wurde u. a. eine Einrichtung getroffen, die dem jus strictum zuwiderläuft, die aber der Billigkeit entspricht, nämlich die Bestimmung „wegen des gestohlenen Balkens".[2]

Wenn ein Balken gestohlen wird, so bleibt das Eigentum daran dem Bestohlenen, der Dieb erwirkt kein Eigentum. Wenn er ihn also beim Bauen verwendet und in sein Haus einfügt, so könnte nach strengem Recht der Eigentümer die Rückgabe verlangen und es müßte, wiederum nach strengem Recht, der unrechtmäßige Besitzer

---

[1] Das Prinzip der Ethik. Mainz 1904.

[2] Gittin V, 5.

unter Umständen das ganze Haus wieder einreißen, um den Balken in natura zurückgeben zu können. Diese äußerste Konsequenz hat aber das Recht nicht gezogen. Es hat vielmehr dem Dieb gestattet, statt des Balkens dessen Wert in Geld zu erstatten. Der bestohlene Eigentümer hat also sein Eigentum verloren. Damit ist das strenge Recht des Eigentums in diesem Falle stark eingeschränkt. Der Grund dafür liegt auf ethischem Gebiete. Der Schadenersatz tritt an die Stelle der Rückgabe „aus Rücksicht auf die Reuigen". Denn wenn das Recht in seiner vollen Strenge angewendet würde, würde der Dieb so verstockt und verbittert werden, daß der Gedanke an eine Umkehr auf den rechten Weg in ihm gar nicht aufkommen oder bald wieder verschwinden würde. Das römische Recht kennt die gleiche Einrichtung, gibt ihr aber eine andere Begründung.[1]

c) Dann hat in gleicher Weise der Wunsch „Den Frieden unter den Menschen zu fördern", in vielen Fällen dazu geführt, die Gesetze nicht bis in ihre äußersten Konsequenzen zu verfolgen, sondern im Interesse der Menschen gelindere Bestimmungen zu treffen. Auch von den Gesetzen gilt ja, was MOMMSEN von den Menschen gesagt hat, daß allein der Mangel an starrer Konsequenz sie erträglich mache. Darum bestimmt die Mischna[2] „Folgende Bestimmungen wurden getroffen, um den Frieden unter den Menschen zu fördern. (מפני דרכי שלום). Es gilt als Raub, wenn einer aus einer Falle, die ein anderer gestellt hat, Wild, Vögel oder Fische herausnimmt. Was ein Taubstummer, ein Geisteskranker oder ein Kind gefunden hat, darf man ihnen nicht rauben". Nach strengem Recht hat der Fallensteller noch kein Eigentum an dem Tier erworben, das ihm in die Falle gegangen ist, er muß es vielmehr erst in seinen Besitz nehmen, Und ein Geisteskranker, ein Kind oder ein Taubstummer sind nach jüdischem Gesetz überhaupt nicht handlungsfähig, sie können also auch kein Eigentum erwerben. Diese Sätze führen zu paradoxen Folgerungen. Das Wild in der Falle, der Fund in der Hand des Kindes oder des Geisteskranken ist darnach im Grunde herrenlos, und von rechtswegen dürfte jeder sie wegnehmen. Aber „um den Frieden unter den Menschen zu fördern" hat das Recht diese äußersten Konsequenzen nicht gezogen und den Jäger, das Kind, den Geisteskranken in seinem Besitze geschützt.[3]

---

[1] l. 1 pr. § 1 D. de signo 47,3.
[2] Gittin V, 8.
[3] Vgl. D. HOFFMANN, Der Schulchan Aruch und die Rabbinen usw. 1894. S. 49f.

III.

Wir haben bisher das spätere jüdische Gesetz kennen gelernt, wie es sich in engerer oder loserer Verbindung mit der Bibel oder auch unabhängig von ihr entwickelt hat. Klar tritt uns dabei die Rücksicht auf das Leben entgegen, das Streben, seinen Anforderungen gerecht zu werden, damit der Spruch des Richters auch wirklich auf alles Acht haben könne, was Berücksichtigung verdient. So gewinnt er in diesem Gesetze ein Werkzeug, mit dem er wahrhaft Recht sprechen kann.

Er ist damit der Diener des Gesetzes. Darf ér sich aber auch zu dessen Herren machen? Darf er selber das Gesetz, das ihm als Richtschnur gegeben ist, übertreten, um dem, was er für billig hält, Geltung zu verschaffen? In unseren Tagen wird diese Frage in der allgemeinen Rechtslehre viel erörtert, sie bildet den Kern der Freirechtsbewegung. Näher noch als dem modernen liegt sie dem jüdischen Recht, weil hier der Richter freier gestellt ist, als im heutigen Gesetz. Das ist nur natürlich. Das Judentum kennt ja seit der Vernichtung seines Staatswesens keine gesetzgebende Gewalt mehr, die für den Richter bindende Normen aufgestellt hätte, an ihre Stelle tritt die Interpretation des Gesetzes, die der Richter selber zu vollziehen hat, und die Entscheidungen der Gerichtshöfe, die Präjudizien, werden in weitem Umfang Quellen des Rechts. Infolgedessen berichtet uns der Talmud auch von Urteilen, in denen das Gericht sich bewußt über die Vorschriften des Gesetzes hinweggesetzt hat, wenn es dieses im gegebenen Fall für ungerecht ansah, um an seine Stelle die Regelung zu setzen, die es für das wahre Recht hielt. Wir hören von Rechtssprüchen, die an die Urteile des Richters Magnaud, des berühmten bon juge von Château Thierry erinnern. Aber man darf zweifeln, ob sie ein Segen gewesen sind; gerade sie scheinen zu zeigen, welch ein Glück die strikte Einhaltung fester Gesetze ist.

Betrachten wir einige Fälle dieser Art.

Rabba bar bar-Chona,[1] ein Lehrer des Talmud, hatte Taglöhner gemietet, die Weinfässer transportieren sollten. Dabei zerbrachen die Leute ein Faß und der Wein lief aus. Zur Deckung des Schadens wollte Rabba die Kleidungsstücke zurückbehalten, die die Arbeiter

[1] B. mezia 73a.

abgelegt hatten, und ihnen keinen Lohn zahlen. Das wollten sich wieder die Leute nicht gefallen lassen, und sie verklagten ihn. Er wurde vor das Tribunal Rabs geladen, des berühmten babylonischen Lehrers. Nach dem Gesetze und zwar nicht nur nach dem Buchstaben, sondern auch nach dem wirklichen Rechte, hätte der Richter die Klage abweisen müssen, denn die Arbeiter waren verpflichtet, den Schaden, den sie angerichtet hatten, wieder gut zu machen. Wie aber die Taglöhner ihren Anspruch auf Rückgabe der Kleider und Auszahlung des Taglohns damit begründeten, daß sie den ganzen Tag gearbeitet hätten, daß sie hungerten und nichts besäßen, da siegte in Rab das gute Herz, und entgegen dem Gesetze, aus Mitleid, verurteilte er den Rabba. Die Arbeiter brauchten also den Schaden nicht zu ersetzen und bekamen obendrein noch ihren Lohn. Rechtsgründe gab Rab nicht an, er berief sich nur auf die Mahnung Salomos[1] „Du sollst auf dem Wege der Redlichen gehen und die Bahn der Gerechten sollst du einhalten".

Hier hat der Richter nicht nach dem Gesetz, sondern entgegen dem Gesetz geurteilt. Aber so gut auch Rabs Motive gewesen sein mögen, ein Unrecht war sein Spruch darum doch, Rabba wurde in seinem Rechte dadurch schwer gekränkt. Und so bestechend die Entscheidung auf den ersten Blick auch erscheinen mag, so sehr tritt sie in Widerspruch zu den Grundsätzen des Rechts, ganz besonders auch zu dem ausdrücklichen Gebot der Thora „Den Armen darfst du nicht begünstigen in seinem Rechtsstreit". Den rechten Gegensatz dazu schildert uns die talmudische Erzählung vom König David, dem idealen Vorbilde des jüdischen Richters. Ihm wird nachgerühmt,[2] er habe in ähnlichen Fällen arme Leute verurteilt, aber nachher aus seinen privaten Mitteln ihnen die Schuldsumme ersetzt. Das ist die wahre und die rechte Verbindung und Trennung von Recht und Mitleid zu gleicher Zeit.

Das kann allerdings nur ein König tun, und auch Rabs Urteil läßt sich begreifen und rechtfertigen. Rabba, der Beklagte, war ein Mann in hervorragender Stellung, ein bedeutender Gelehrter, der schon aus Rücksicht auf seinen Beruf und seine sozialen Verhältnisse nicht allzuenergisch auf seinem Schein bestehen durfte, und außerdem war er der Neffe von Rab. Daher haben wir dessen Entscheidung vielleicht nicht als ein förmliches Urteil aufzufassen,

---

[1] Sprüche 2, 20.
[2] Sanhedrin 6b.

sondern wohl mehr als einen guten Rat, den der Verwandte dem Verwandten, der Gelehrte dem Kollegen gegeben hat.

Eine merkwürdige Entscheidung ähnlichen Charakters wird aus einem Erbschaftsprozeß berichtet.[1] Es lebte in Babylonien ein Mann Namens Mari, ein rücksichtsloser Mensch, mit dem keiner zu prozessieren wagte. Eines Tages erschien aus der Ferne ein Fremder, der sich für den Bruder des Mari ausgab, und mit diesem dessen väterliches Erbe teilen wollte. Mari erkannte den Fremden nicht als Bruder an, und so entspann sich ein Prozeß. In diesem hätte der angebliche Bruder sich zunächst legitimieren müssen. Er erklärte denn auch, Zeugen für seine Verwandschaft zu haben, behauptete aber, sie fürchteten sich vor dem gewalttätigen Mari. Nach den Forderungen des Gesetzes hätte er gleichwohl, als Kläger, den Beweis antreten, und, wenn er ihn nicht führen konnte, abgewiesen werden müssen. Der Richter, Khasda, verfuhr jedoch gegen das gültige Recht und bürdete nicht dem Kläger, sondern dem Mari den Beweis auf. Mari solle nachweisen, daß der angebliche Bruder in Wirklichkeit nicht erbberechtigt sei, und der Richter begründete diese merkwürdige Entscheidung mit der Erklärung, so müsse man gegen gewalttätige Leute verfahren.

Nicht als Diener des Gesetzes, sondern als sein Herr erscheint in solchen Fällen der Richter. Nicht nach der Anweisung des Gesetzgebers und im Rahmen des Gesetzes, sondern nach eigenem Ermessen und aus eigener Macht vertritt und fördert er die Ansprüche der Billigkeit. Mag das Gesetz verlangen „Der Kläger hat zu beweisen“, der Richter verordnet doch, daß der Beweis dem Beklagten obliege. Gewiß glaubte Khasda, auf diese Weise dem Rechte zu dienen, aber es ist sehr fraglich, ob er das richtige Mittel dazu angewendet hat. Denn eine Entscheidung, wie die seine, muß das Rechtsbewußtsein und namentlich das Gefühl der Rechtssicherheit schwer erschüttern. Sie wird dadurch mehr schaden als der Sieg des Schwachen, der ohne sie vielleicht gefährdet gewesen wäre, gut machen kann.

Rab und Khasda sind beide bedeutende Männer gewesen, denen die tiefe Verehrung ihrer Zeitgenossen und der Nachwelt zuteil geworden ist. Wenn selbst die Entscheidungen solcher Männer zu so gefährlichen Folgen führten, so zeigt sich darin, wie notwendig feste Gesetze sind, und wie jeder Halt aufgegeben wird,

---

[1] B. mezia 39b.

wenn an die Stelle der bindenden Norm das persönliche Ermessen des einzelnen Richters treten kann. Und solche salomonische Urteile bringen noch weitere Gefahren. Leicht verführen sie dazu, im Kampfe für das wirkliche oder vermeintliche Recht Mittel zu gebrauchen, an deren Verwendung später der Richter selber nicht mehr mit Befriedigung zurückdenken kann. Auch hierfür liefert uns die Rechtspraxis des Talmud einen Beleg. Wir hören von einem Fall, in dem einer der ersten Rechtslehrer der Gemara, Rab Nachmann, sein großes juristisches Wissen und seine ungewöhnlichen Fähigkeiten auf diesem Gebiet dazu benutzt hat, um, freilich nicht als Richter, sondern als Privatmann, auf Umwegen die Sache zum Siege zu führen, die er für die gute hielt.[1] Er gab einer armen Verwandten, einer Waise, aus Mitleid einen juristisch fein ausgeklügelten Rat, wie sie sich von einer drückenden, aber rechtlich begründeten Verpflichtung befreien könnte. Er hat ihr dadurch ihr Vermögen erhalten, aber doch im Widerspruch zu dem, was eigentlich Recht gewesen wäre. Ein armes Waisenkind war versorgt, jedoch durch nicht ganz lautere Mittel, die Billigkeit hatte gesiegt, aber das Recht war unterlegen. Nachmann hat das selber anerkannt, denn er äußerte später „Wir haben es gemacht wie die Advokaten". Der Talmud weist auf die Empfindungen hin, die ihn veranlaßt hätten, im Namen des Rechts und doch nicht auf rechtlichem Wege die Forderungen des Mitleids durchzusetzen. Anfangs sei er dem Worte des Jesaja gefolgt „Deinem Fleische darfst du dich nicht entziehen". Später aber habe er sich selber sagen müssen „Ein Mann, der auf allgemeine Achtung Anspruch macht (אדם חשוב), darf so etwas nicht tun".

Das Wort von dem „Manne, der auf allgemeine Achtung Anspruch erhebt", führt uns noch zu einem weiteren Gedanken, der die Verbindung von Recht und Billigkeit, von Recht und Sittlichkeit aufrecht erhält. Es ist der Gedanke, daß der anständige Mensch noch höhere Pflichten hat, als nur jene, die durch die Paragraphen des Gesetzbuchs bezeichnet werden, daß es also Dinge gibt, die das Recht noch gestattet, die die Sitte und die Sittlichkeit aber verbieten.

Wir sahen, wie Gesetzgeber und Richter sich bemühen, im Recht und neben dem Recht die Billigkeit zur Geltung zu bringen. Jetzt erscheint die gleiche Aufgabe als Pflicht aller Menschen ohne

---

[1] Kethuboth 85 b.

Unterschied des Standes. Das wird sogar als Rechtspflicht ausgesprochen. Die Mischna stellt einmal dar, wie im rabbinischen Recht der Vertrag eine bestimmte Form verlangt, so daß die formlose Abrede nicht bindet, wie ja auch im heutigen Recht gewisse Verträge, z. B. über die Eigentumsübertragung an Grundstücken, nur dann bindend sind, wenn gewisse Formvorschriften beobachtet wurden. Von einer formlos getroffenen Abrede darf Einer also zurücktreten. So bestimmt das Recht. Aber die Mischna, die das Gesetz kodifiziert, fügt unmittelbar hinzu[1] „aber die Weisen haben gesagt, Gott wird den strafen, der nicht bei seinem Worte bleibt."

So weist das Gesetz über sich selber hinaus und verkündet in aller Form Rechtens, daß der Mensch nicht genug tut, wenn er nur erfüllt, was der Gesetzeskodex von ihm fordert, daß das Recht die Grenze bezeichnet, die dem Handeln des Menschen seine Schranke vorschreibt, und daß der anständige Mensch sich hält לפנים משורת הדין, innerhalb der Grenzen seines Rechts.

Auch hier erscheint das Recht als ein Torso, ein Bruchstück, das der Ergänzung durch die Billigkeit, durch die Sittlichkeit bedarf, wenn es ein Ganzes werden soll. —

In seiner schönen Gedächtnisrede auf Salomon Neumann hat Hermann Cohen es als die Aufgabe der Wissenschaft des Judentums hingestellt „den Zusammenhang der Quellen des Judentums aus den verschiedenen Zeiten immer durchsichtiger zu machen" und zu zeigen, daß sich „das nachbiblische Judentum in einem innersten Kontakt mit dem biblischen entwickelt". Das ist eine große Aufgabe, die viel Arbeit erfordert. Aber reich fühlt sich belohnt, wer an sie herantritt. Sehen wir doch, wie auf dem Gebiete der strengen Halacha und in ihren Schöpfungen der gleiche Geist der Gerechtigkeit und der Liebe lebendig wird, der aus der Thora, wie aus unseren großen Propheten gesprochen hat, wie selbst in ihren trockenen Paragraphen nicht nur der Verstand grübelt, sondern auch das Herz schlägt. So kommen wir auf diesem Wege zur richtigen Schätzung nicht nur der glänzenden Zeiten unserer Geschichte, sondern auch zur Würdigung und Anerkennung dessen, was in schweren Jahrhunderten in unscheinbarer Form geschaffen wurde, nach außen hin glanzlos, im Inneren aber erfüllt von der Macht der Güte, der innigen Verbindung von Recht und von Liebe.

---

[1] B. mezia IV, 2.

Spinozas Zusammenhang mit dem Aristotelismus.

Von JULIUS GUTTMANN.

Die geschichtliche Einordnung der Philosophie Spinozas, an die so viel eindringende Forschungsarbeit gewendet worden ist, hat sich mit dem Fortschreiten der Forschung als eine immer verwickeltere Aufgabe erwiesen. Nur zwei entscheidende Momente heben sich klar heraus. In dem System Spinozas ist der Erkenntnisbegriff, in dem Descartes die Methode der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis definiert hat, zum Ideal der metaphysischen Welterkenntnis geworden. Die Metaphysik aber, die Spinoza mit diesen Mitteln errichtet hat, steht nicht nur in ihrem Inhalt, sondern ebensosehr schon ihrer Absicht nach weit ab von Descartes, für den die Metaphysik nur ein Mittel ist, um die Objektivität der empirischen Wirklichkeit sicher zu stellen. Für Spinoza kehrt sich das Verhältnis vollkommen um. Die logischen Werkzeuge, die ihm Descartes geliefert hat, dienen ihm nur dazu, das metaphysische Weltbild zu gestalten, um das vor allem es ihm zu tun ist. So nimmt er die von Descartes zurückgestellte Aufgabe der überlieferten Metaphysik wieder auf, und mit ihr berührt er sich ebenso wie in seiner Absicht auch in der Durchführung seines Systems vielfach. Die genauere Bestimmung dieser Zusammenhänge aber hat ein außerordentlich kompliziertes Bild ergeben. Überzeugend hat M. JOËL den Einfluß der jüdischen Religionsphilosophie auf Spinoza nachgewiesen; daneben hat besonders SIGWART Spinozas Verwandtschaft mit der Naturphilosophie der Renaissance betont, und endlich hat FREUDENTHAL mannigfache Berührungen Spinozas mit den Lehren der christlichen Scholastik aufgezeigt. Nur die subtilste Einzelforschung kann die Tragweite dieser verschiedenen Einflüsse genau abschätzen. Eine sichere Entscheidung ist oft kaum zu treffen, weil

in allen diesen Quellen vielfach verwandte Gedanken enthalten sind. Sie alle stehen unter dem Einfluß des Aristotelismus in seiner Verschmelzung mit den neuplatonischen Elementen, die ihm vor allem die arabische Philosophie eingefügt hat. Auch die Opposition, die sich bei jüdischen wie christlichen Denkern des späteren Mittelalters gegen Aristoteles regt, vermag sich von den Grundbegriffen seiner Lehre nicht zu befreien. Und man weiß, daß von der Naturphilosophie der Renaissance das Gleiche gilt. So weit sie sich vielfach vom Aristotelismus entfernt, hat sie ihn doch nicht innerlich überwunden; das neue Weltbild, das sie ihm entgegenstellt, baut sie zu gutem Teile mit seinen Begriffen auf.

Damit aber eröffnet sich uns der Blick auf eine neue Aufgabe, die unabhängig von der literargeschichtlichen Erforschung der Quellen Spinozas zu lösen ist. Auch ohne zu entscheiden, woher er die verschiedenen Einzellehren entnommen hat, in denen er sich mit den früheren Systemen berührt, läßt sich die Grundkonzeption seines Systems den entscheidenden Gedanken des Aristotelismus gegenüberstellen, dem er so vielfach in der metaphysischen Überlieferung begegnete. Von ihm unterscheidet sich Spinoza durch den neuen Erkenntnisbegriff, den er von Descartes ausgehend gewonnen hat. An die Stelle des aristotelischen Formbegriffes ist bei ihm der Gesetzesbegriff der modernen Wissenschaft getreten. Mit den Mitteln dieses Gesetzesbegriffes aber leistet er das Gleiche, was der Aristotelismus mit seinem Formbegriff geleistet hatte. In seinem System ist, wie die folgenden Ausführungen beweisen sollen, die Weltansicht des Aristotelismus in die Begriffsform der modernen Wissenschaft übertragen.

I.

Zwischen der geschichtlichen Stellung Spinozas und der des Aristoteles besteht eine bedeutsame Parallelität. In dem Fortgange von Descartes zu Spinoza vollzieht sich dieselbe Wendung von der Erkenntniskritik zur Metaphysik wie einst in dem Übergange von Plato zu Aristoteles. Descartes hatte ein letztes Prinzip der Gewißheit gesucht, von dem aus sich die Gesamtheit unserer Erkenntnisse in lückenloser Deduktion entfalten ließ. Diese Forderung steht auch im Ausgangspunkt der Erkenntnislehre Spinozas. Auch für ihn ist die Grundlage aller wahrhaften Gewißheit die intuitive Erkenntnis, welche die letzten Prinzipien des Wissens mit unmittelbarer selbstgegebener Evidenz ergreift. Von ihr aus muß die Erkenntnis in

strenger Notwendigkeit alle ferneren Ergebnisse ableiten. Diese methodische Forderung aber gewinnt für Spinoza sogleich eine metaphysische Bedeutung. Der Erkenntnis muß stets eine Wirklichkeit entsprechen; aus dem letzten Erkenntnisprinzip muß deshalb auch der Zusammenhang der Wirklichkeit in seiner Notwendigkeit ableitbar sein. Der Akt der Definition, in dem unsere Begriffe entspringen, erfaßt zugleich das Wesen des definierten Objektes. Ist dieses Objekt selbst bedingt, so muß die Definition es aus seinen Bedingungen erzeugen und setzt damit deren eigene Definition voraus. Dieser Zusammenhang weist notwendig auf eine letzte Urdefinition zurück, deren logische Notwendigkeit aus ihr selbst hervorgeht und keinen Zweifel an der Realität ihres Objektes übrig läßt. In der wahrhaften Erkenntnis der Wirklichkeit muß die schöpferische Grunddefinition sich in ihre Folgen entfalten. Das letzte Prinzip der Erkenntnis ist zugleich das Grundprinzip des Seins, das durch seine begriffliche Notwendigkeit seine Existenz verbürgt und darum causa sui genannt werden darf.[1]

Der ontologische Gottesbeweis der alten Metaphysik steigt so bei Spinoza zu völlig neuer Bedeutung empor, indem er die Gewißheit darbietet, daß die geforderte Grunddefinition, welche die höchste Idee des Verstandes als den Ursprung der Wirklichkeit enthüllt, möglich ist. Er sichert die intuitive Gewißheit der Gottesidee und gibt damit der Erkenntnis den in sich gegründeten Ausgangspunkt, von dem aus eine deduktive Erzeugung der Wirklichkeit möglich ist. Mit derselben Notwendigkeit, wie aus diesem Grundbegriff der ganze Inhalt unserer Erkenntnis hervorgeht, folgt aus seinem Objekt die Gesamtheit der Dinge. Denn aus der Grundvoraussetzung Spinozas, daß jedem wahrhaften Begriff eine Wirklichkeit entspricht, folgt unmittelbar, daß der reale Zusammenhang der Wirklichkeit ein logischer Zusammenhang ist, daß dieselbe Gesetzmäßigkeit, welche die Abfolge unserer Begriffe beherrscht, auch in der Ordnung der Dinge waltet.

Mit vollem Bewußtsein vollzieht hier Spinoza dieselbe Wandlung des höchsten Erkenntnisprinzips in die letzte Ursache des Seins, die

---

[1] Dieser Gedanke wird nach allen Seiten hin im Tractatus de intellectus emendatione entwickelt. Vgl. besonders § 95ff. der BRUDERschen Ausgabe (Opera ed. Vloten und Land S. 29—31). Eine umfassende Darlegung dieser Gedanken gibt KÜHNEMANN, Über die Grundlagen der Lehre des Spinoza, sowie CASSIRER, Das Erkenntnisproblem Bd. II S. 12ff.

einst auch in der aristotelischen Metaphysik stattgefunden hat. Der Gottesbegriff des Aristoteles ist nichts anderes als die verdinglichte platonische Idee des Guten, die freilich bei dieser Hypostasierung ihren sittlichen Eigenwert eingebüßt und nur ihre Bedeutung als der Quellpunkt der Ideen bewahrt hat. Aus der letzten Voraussetzung, in der Plato die Begründung der Erkenntnis zum Abschluß bringt, wird nun die höchste Ursache, von der alles Weltgeschehen ausgeht. Der Gott des Aristoteles ist die reine Form, in der sich die Stufenfolge der Wesen abschließt und in der zugleich alles Werden seinen Ausgangspunkt hat. Die Folge der Wesenheiten aber, an deren Spitze er steht, ist eine Folge von Begriffen; die aristotelische Form ist die begriffliche Wesenheit, der Gattungsbegriff der Dinge, der sich in den Einzelobjekten darstellt und verkörpert. War es bei Aristoteles unbestimmt geblieben, wie aus der reinen göttlichen Form die Einzelformen der Dinge hervorgehen, so schließt der arabische Aristotelismus diese Lücke des Systems durch den neuplatonischen Gedanken der Emanation. Aus der vollkommenen Einfachheit der reinen göttlichen Form läßt er die schon in der astronomischen Theorie des Aristoteles vorausgesetzten immateriellen Wesenheiten nacheinander hervorgehen, die mit dem fortschreitenden Abstande von der in sich ruhenden Urform auch deren Einfachheit immer mehr einbüßen, bis aus dem letzten Glied der Reihe die Mannigfaltigkeit der sich in der irdischen Welt darstellenden Einzelformen hervorgeht. So führt auch hier ein begrifflicher Prozeß von der letzten Form, dem ursprünglich gesetzten Begriff zu der Reihe der Einzelformen herab. Die jüdische und christliche Theologie bemüht sich freilich, in dem Rahmen des aristotelischen Systems für die freie Schöpfertätigkeit Gottes Platz offen zu lassen und wehrt sich gegen diese Vorstellung, nach der die Weltentstehung zu einem logisch notwendigen Prozesse wird. Aber es ist leicht zu sehen, daß damit ein fremder Gedanke in das System hineingebracht ist, dessen Konsequenz keine Durchbrechung der das Werden beherrschenden Gesetzmäßigkeit duldet.[1]

Der teleologische Charakter dieser Gesetzmäßigkeit macht es freilich möglich, auch die Ansicht der Aristoteliker, welche ein streng gesetzmäßiges Weltentstehen lehren, in die Sprache der religiösen

---

[1] Die Emanationslehre der arabischen Aristoteliker war Spinoza am frühesten zugänglich durch den Moreh Nebuchim des Maimonides, Buch II, Kap. 22, wo sie dargelegt und zugunsten des Schöpfungsbegriffs als unzulänglich verworfen wird.

Schöpfungslehre zu übertragen. Auch für sie ist Gott die letzte Zweckursache des Geschehens, in der der zweckvolle Zusammenhang der Wirklichkeit wurzelt. So ist es ihnen leicht, ihre Vorstellung von der Entstehung der Welt aus ihrer letzten Zweckursache mit dem Schöpfungsbegriff der monotheistischen Religionen zu identifizieren und in ihrer Lehre von der Zwecktätigkeit der die Materie beherrschenden Formen den religiösen Vorsehungsgedanken wiederzufinden. Ihre Umbiegung der religiösen Begriffe macht sich Spinozas kurzer Traktat, der gern durch die dialektische Zersetzung der religiösen Vorstellungen zum eigenen Standpunkt hinleitet, deutlich zunutze. Er bedient sich ihrer Gründe, um seine Lehre von der notwendigen Weltentstehung als die Gottes allein würdige Auffassung darzustellen und um die allbeherrschende Gesetzmäßigkeit der Welt mit der allwaltenden göttlichen Vorsehung zu identifizieren.[1] Die aristotelische Ansicht von einer natürlichen Zwecktätigkeit ist so das Mittelglied, das eine Übertragung der in der religiösen Schöpfungslehre erwachsenen Begriffe in Spinozas System der strengen Gesetzmäßigkeit möglich macht.

So kennzeichnend diese Verwendung aristotelischer Schullehren für die Kunst Spinozas, die überlieferten religiösen Begriffe dem Geiste seines Systems gemäß umzuprägen, ist, für den sachlichen Gehalt seines Systems hat sie keine wesentliche Bedeutung. Sieht man auf ihn, so entdeckt man statt einer Gemeinschaft zunächst nur einen starken Gegensatz der Gedanken. Mit der Lehre der Aristoteliker von den begrifflichen Wesenheiten, die sich in den Einzelobjekten verkörpern und die ihren letzten Ursprung in der reinen göttlichen Form haben, hat Spinoza nichts gemein. Schon im kurzen Traktat spottet er über die allgemeinen Wesenheiten der Aristoteliker und erkennt kein Sein außer dem der individuellen Objekte an.[2] Durch alle seine Schriften zieht sich die Polemik gegen die scholastischen Allgemeinbegriffe hindurch, deren leere Abstraktheit sie zum Begreifen der Dinge in ihrer Bestimmtheit völlig untauglich macht. Diese aber will er in seinem eigenen Systeme zur Erkenntnis bringen. Deshalb legt er entscheidendes Gewicht darauf, daß die höchste Idee, von der alle Erkenntnis ausgeht, nicht die eines Abstraktums, sondern eines „besonderen affirmativen Wesens" ist. (Tractatus de intellectus emendatione § 98.) Die schöpferische Grunddefinition,

[1] Vgl. JOËL, Zur Genesis der Lehre Spinozas, S. 35, S. 58ff.

[2] I. Teil, Kap. 6.

von der aus die Erkenntnis das Sein der Dinge entfaltet, hat zu ihrem Objekt das göttliche Sein, dessen Allgemeinheit unendliche Totalität, aber nicht abstrakte Leere ist. Die Wirklichkeit in ihrer vollen Bestimmtheit bleibt auch weiterhin die alleinige Aufgabe der Erkenntnis. Sie hat sich vor allen „abstrakten und allgemeinen Dingen" zu hüten und nur den inneren Zusammenhang des Wirklichen in seiner konkreten Bestimmtheit darzulegen. Diesen Weg hat auch die Metaphysik innezuhalten, die nicht die vergänglichen Einzelexistenzen, sondern die ewige Ordnung der Dinge zu ihrem Gegenstande hat. Denn auch diese Ordnung, die allem Werden des Einzelnen zu Grunde liegt, wurzelt nicht in abstrakten Allgemeinbegriffen, sondern in den „festen und ewigen Dingen", die unmittelbar aus Gott hervorgehen. Auch ihre Allgemeinheit ist die des unendlichen Ganzen, von dem alles Einzelne umschlossen ist. Durchweg tritt diese an die Stelle der gattungsmäßigen Allgemeinheit des Abstrakten. Das Einzelne folgt aus dem unendlichen göttlichen Sein und seinen ewigen Gesetzen, wie das besondere räumliche Gebilde aus der Einheit des Raumes hervorgeht. So ist die logische Notwendigkeit, die das System beherrscht, die der logischen Abfolge des konkreten Seins.

Bei aller Schärfe des Gegensatzes, in den Spinoza damit zu der aristotelischen Hypostasierung des Allgemeinen tritt, bleibt doch die Gemeinsamkeit des Zieles bestehen, den Zusammenhang des Seins als eine notwendige Folge begrifflicher Bestimmungen zu erfassen. Der Verdinglichung des Begriffes selbst freilich entgeht Spinoza, indem er den Begriff von seinem Objekt unterscheidet und dieses als konkret bestimmtes Sein begreift. Auch der Aristotelismus aber ringt damit, die individuelle Bestimmtheit des Seins mit seiner begrifflichen Natur zu vereinen. In der Welt der reinen Formen läßt er die Allgemeinheit des reinen Begriffs mit der höchsten Bestimmtheit des individuellen Seins zusammenfallen. Die Folge der begrifflichen Wesenheiten ist zunächst eine Folge für sich bestehender Substanzen, bis dann freilich bei dem Übergange von dem metaphysischen zum physischen Sein sich die Zweideutigkeit des Formbegriffs enthüllt und die Form der wechselnden Einzeldinge sich nunmehr als bloßer Gattungsbegriff darstellt.

Wohl schneidet Spinoza diese Schwierigkeiten ab, indem er in seinem Substanzbegriff an die Stelle der gattungsmäßigen Allgemeinheit die Allheit der unendlichen Totalität treten läßt. Aber das Problem kehrt in veränderter Gestalt bei ihm wieder. Denn in Wahrheit

legt er seinem Begriff der Substanz zwei durchaus verschiedene Bedeutungen bei. Als das ursprüngliche Sein denkt er sie in dinglicher Existenz und stellt sie als unendliche, existierende Wesenheit vor. Von dieser unendlichen Substanz aber vermag er nichts weiter auszusagen, als daß sie unendliche Realität in sich enthält. Jeder näheren Bestimmung bleibt sie entzogen, da ja jede Determination eine Negation bedeutet, und sinkt so zu vollkommener Unbestimmtheit zurück. Die einzige faßbare Bestimmung, die Spinoza von ihr gibt, besteht in ihrer Funktion, den gesetzmäßigen Zusammenhang alles endlichen Seins zu begründen. In ihr sind die gemeinsamen Voraussetzungen aller Einzelexistenzen enthalten, von denen deren Sein abhängt und zu begreifen ist (Ethik, Buch II, Prop. 37ff.) Das ewige Wesen der Gottheit und die in ihm wurzelnden „festen und ewigen Dinge" sind der Quell der Gesetze, „die in jenen Dingen als in ihren wahren Gesetzbüchern eingeschrieben sind und nach welchen alles Einzelne sowohl geschieht als geordnet wird" (Tractatus de intellectus emendatione § 101). So ist das göttliche Sein der Inbegriff der Gesetzmäßigkeit, die sich in allem konkreten Einzelgeschehen vollzieht. Ihre Unendlichkeit ist die schrankenlose Geltung der Regel, welche die logische Voraussetzung alles einzelnen Seins ist. Die Vernunft, welche die Dinge in ihrem gesetzmäßigen Zusammenhange begreift, ist es, die sie sub quadam specie aeternitatis erfaßt und auf das göttliche Sein zurückführt. Das logische Ideal, die Natur, als gesetzmäßiges System zu begreifen, findet in dieser Auffassung Gottes als des Inbegriffs der Gesetze, seine metaphysische Verklärung. Aber in dieser metaphysischen Fassung wird die Gesetzmäßigkeit der Natur ihr als ein dingliches Substrat gegenüber gestellt. Die Naturgesetzlichkeit, die den Fortschritt und Zusammenhang des Einzelnen bedingt, ist zugleich das Urwesen, aus dem alles Einzelne entstammt. Der Widerspruch der Vorstellungen, die hier im Begriff der göttlichen Substanz vereinigt sind, enthüllt sich bei den immer wieder zu nennenden „festen uud ewigen Dingen" des Tractatus de intellectus emendatione, wie bei den ihnen entsprechenden unendlichen modis der Ethik. Sie sollen als existierende Dinge von unendlicher Ausbreitung und zugleich als Gesetze von allgemeiner Geltung gedacht werden. Überall ist es die Vorstellung des unendlichen Raumes, welche die auseinandergehenden Bestimmungen zusammenhalten soll. In dem Raumbegriff fallen für Spinoza die Einheit des unendlichen Ganzen und die Einheit des bestimmenden Gesetzes zusammen. Das in allen Teilen identische Raumgesetz identifiziert er mit der Allheit des

Raumganzen und denkt nach dieser Analogie in der göttlichen Substanz überhaupt die Einheit des Gesetzes als dingliche Allheit.[1]

Wie in den aristotelischen Formen die Allgemeinbegriffe verdinglicht sind, so ist hier das allgemeine Gesetz in eine Wirklichkeit umgebildet worden. Das Objekt, das Spinoza von dem Begriffe unterscheidet, ist doch nichts anderes, als die verdinglichte begriffliche Regel. Die entscheidende Wandlung, die sich in Spinoza vollzogen hat, betrifft nur den logischen Charakter der begrifflichen Gesetzmäßigkeit, die er zu dinglichem Sein erhebt. Nicht mehr der Gattungsbegriff der aristotelischen Logik, sondern der Gesetzesbegriff der modernen Wissenschaft wird nunmehr zum letzten Sein umgebildet. Das Ideal der mathematischen Begriffskonstruktion, die ihr Objekt in seiner vollen Bestimmtheit entstehen läßt, liegt der Polemik Spinozas gegen die abstrakten Allgemeinbegriffe der Scholastik zugrunde. Wie der Aristotelismus aus der Allgemeinheit des höchsten Gattungsbegriffes will Spinoza aus der Einheit des letzten Gesetzesbegriffes die Wirklichkeit herleiten.

An genau der gleichen Stelle erhebt sich darum auch für beide Systeme die letzte unüberwindliche Schwierigkeit. Das konkrete Sein des Einzelnen, das sie aus der letzten Einheit des Begriffes herzuleiten haben, entzieht sich hier wie dort dieser Ableitung. Im aristotelischen System findet das Problem des Individuellen in dem Verhältnis von Materie und Form seinen deutlichsten und bekanntesten Ausdruck. Die Materie, die zunächst bloße Möglichkeit ist, muß die Individualität der Einzeldinge auf sich nehmen, welche die Form als der verselbständigte Gattungsbegriff nicht zu erklären vermag. In der selbständigen Bedeutung, die damit die Materie gegen die ursprüngliche Konzeption des Systems gewinnt, offenbart sich die Unmöglichkeit, aus dem allgemeinen Gattungsbegriff das Einzelne logisch zu gewinnen. Dieselbe Schwierigkeit tritt im System Spinozas in dem Verhältnis der endlichen und unendlichen modi auf. Die Idee des Systems erforderte es, aus der letzten Weltursache die Gesamtheit der Wirklichkeit herzuleiten. Das Ideal des deduktiven Begreifens ist erst realisiert, wenn aus der letzten Grundidee auch das Einzelne in seiner Notwendigkeit ableitbar ist. Diese strenge deduktive Notwendigkeit aber reicht nur bis zu den unendlichen modis, in denen wir den metaphysischen Ausdruck für die Gesetz-

[1] Vgl. hierzu CASSIRER a. a. O. S. 27ff., besonders 34ff., WINDELBAND, Geschichte der neueren Philosophie, S. 219ff., KÜHNEMANN a. a. O., S. 30f.

mäßigkeit des Wirklichen erkannt haben. Den Übergang von dem allgemeinen Gesetz zum Einzelfalle aber vermag die Deduktion nicht zu vollziehen. Die Erzeugung des Einzelnen aus dem Gesetz bleibt ihr versagt. Jede endliche Wirklichkeit weist auf anderes Endliches bis ins Unendliche zurück (Ethik, Buch I, Prop. 28). Das System der Gesetze, denen gemäß die Einzelexistenzen zusammenhängen, bleibt dauernd von diesen Existenzen selbst geschieden. Metaphysisch ausgedrückt heißt dies, daß die Ableitung des Wirklichen aus Gott unvollziehbar ist. Die Irrationalität des Einzelnen findet in dem unaufgehobenen Dualismus des unendlichen und endlichen Seins ihren metaphysischen Ausdruck.

Grundverschieden bleibt bei alledem die Art, wie in beiden Systemen das Problem des Einzelnen hervortritt. Im Aristotelismus wird die begriffliche Wesenheit der Form in ihrer Verbindung mit der Materie auf eine Mannigfaltigkeit von Individuen übertragen. Die Form ist das bildende Prinzip, das sich in einer beliebigen Zahl von Einzelexistenzen ausprägen kann. Die gattungsmäßige Form der Dinge erscheint als zweckvoll gestaltende Kraft, die dem Einzelnen sein Bildungsgesetz vorzeichnet. In dem begrifflichen Wesen der Dinge ist auch ihr Zweck enthalten, der sich in ihnen zu realisieren strebt. Der Gattungsbegriff ist zugleich Zweckbegriff und wird in seiner Umbildung zur realen Wesenheit zweckvoll bildende Kraft. Die Stufenfolge der auseinander hervorgehenden begrifflichen Wesenheiten ist gleichzeitig eine Folge von Zwecken, deren Ausgangspunkt und Ziel die reine göttliche Zweckform ist. Demgemäß ist auch der begriffliche Prozeß der Emanation zugleich ein teleologischer Prozeß, in dem die Reihe zweckvoller Kräfte eine aus der anderen hervorquillt.

Der Zweckbegriff, der hier alle Welterklärung leitet, ist bei Spinoza durch den Begriff der logisch mathematischen Folge verdrängt. Nach allen Seiten hin bringt Spinoza dem aristotelischen Formbegriff gegenüber den Gesetzesgedanken zur Geltung. Hat er früher dem abstrahierenden Verfahren die konstruktive Methode der mathematischen Erkenntnis entgegengestellt, so setzt er nun an die Stelle des Zweckzusammenhanges den reinen ursächlichen Zusammenhang der mathematischen Naturwissenschaft oder, genauer gesprochen, den logisch geometrischen Zusammenhang der mathematischen Erkenntnis selbst, der ihm mit dem realen Zusammenhang des Geschehens zusammenfällt. Durch diesen neuen Begriff des Naturerkennens gewinnt auch seine Metaphysik ihre neue Gestalt. Indem

Spinoza sich von der Emanationslehre loslöst und Gott zur immanenten Ursache alles Seins macht, schreitet er von der Metaphysik des Zweckbegriffs zur Metaphysik des mathematischen Gesetzbegriffes fort. Die immanente Ursächlichkeit Gottes ist nur die bedingende Funktion des mathematischen Gesetzes.

Damit entfällt von selbst der Gegensatz von Materie und Form, der nur innerhalb der dynamischen Naturbetrachtung möglich ist. Sicherlich sind die Diskussionen der jüdischen Religionsphilosophen, in denen die Schwierigkeiten dieser Begriffe nach verschiedenen Richtungen hin hervorgehoben werden, nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben. Entscheidend aber ist doch die Unvereinbarkeit dieser Begriffe mit den letzten logischen Voraussetzungen seines Systems. Der Begriff der logisch-mathematischen Folge schließt das Zusammenwirken der Formal- und Materialursache aus und duldet nur das reine Verhältnis von Bedingung und Bedingtem. So muß Spinoza auf das Auskunftsmittel, mit dem der Aristotelismus die Kluft von Allgemeinem und Einzelnem hatte schließen wollen, verzichten. Für ihn stellt sich das Verhältnis des Einzelnen zu dem Gesetz, dem er dinglichen Bestand verliehen hat, als das unvermittelte Nebeneinanderstehen des endlichen und unendlichen Seins dar.

II.

Das Begriffspaar von Materie und Form hatte dem Aristotelismus auch dazu gedient, das Verhältnis der geistigen und materiellen Wirklichkeit zu bestimmen. Für Spinoza bedurfte auch dieses Verhältnis einer neuen Bestimmung.

Wiederum ist es die Erkenntnislehre, die der Metaphysik den Weg vorzeichnet. Spinozas Lehre von der Parallelität der Attribute ruht ganz und gar auf seiner Auffassung von dem Verhältnis der Erkenntnis zu ihrem Gegenstande. Noch in dem kurzen Traktat betrachtet Spinoza die Erkenntnis als Wirkung des Objekts. Das Verstehen ist ein bloßes Leiden, in dem die Dinge selbst etwas von sich in uns bejahen oder verneinen (Teil II, Kapitel 15, 16). Nicht nur die Erkenntnis der sinnlichen Einzelobjekte, sondern auch die des göttlichen Seins ist ein reines Wahrnehmen, in dem sich uns die göttliche Wesenheit unmittelbar offenbart (Kapitel 22). Als die Quelle dieser Auffassung hat man verschiedene Philosophen der Renaissance angesprochen.[1] Mag Spinoza ihnen auch in der beson-

---

[1] SIGWART, Spinozas neuentdeckter Traktat von Gott, dem Menschen und

deren Formulierung des Gedankens am nächsten stehen, so ist doch die Grundauffassung nur das Erbe der aristotelischen Erkenntnislehre. Für Aristoteles ist alles Erkennen ein passives Empfangen des Bewußtseins. Wie in der sinnlichen Wahrnehmung der wahrgenommene Gegenstand auf das Bewußtsein einwirkt, so vollzieht sich auch die Vernunfterkenntnis durch eine Einwirkung des Gedachten auf das denkende Bewußtsein, durch eine Berührung des denkenden Geistes mit dem Denkbaren. Der arabische Aristotelismus bildet diesen bei Aristoteles ziemlich unbestimmt gefaßten Gedanken dahin fort, daß alle menschliche Vernunfterkenntnis auf einer Einwirkung des uns am nächsten stehenden immateriellen Wesens, des sogenannten „tätigen Verstandes" beruhe, der die Denkobjekte, die reinen Formen aller irdischen Wesen, in sich trage und sie auf die Einzelobjekte emanieren lasse. Die vielfach schwankenden Einzelheiten dieser verwickelten Lehre dürfen hier außer Betracht bleiben. Das für uns Wesentliche tritt schon jetzt klar hervor: auch die Verstandeserkenntnis ist Anschauung des erkannten Objektes, Einswerden des Denkvermögens mit dem Denkgegenstande; in ihr tritt der Intellekt mit den höheren metaphysischen Wesenheiten in unmittelbare Berührung.

Der Einfluß Descartes' gibt der Erkenntnislehre Spinozas eine vollkommen neue Gestalt. Im Tractatus de intellectus emendatione ist auch für Spinoza die Erkenntnis zur autonomen Funktion des Verstandes geworden. Die wahre Erkenntnis verdankt jetzt ihre Gewißheit nicht mehr ihrer Abhängigkeit von einem äußeren Objekt, sie hat das Kriterium ihrer Wahrheit in ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit. Das eigene Gesetz des Verstandes verbürgt die Wahrheit seiner Ergebnisse. Nur das, was er selbst zu erzeugen vermag, trägt den Stempel der Gewißheit an sich. Die Aktivität des Verstandes gerade ist jetzt der alleinige Quell alles wahren Erkennens (§ 69—71 ed. VLOTEN Seite 21—22).

Durch diesen autonomen Erkenntnisbegriff wird für Spinoza die Beziehung der Erkenntnis auf eine ihr gegenüberstehende Wirklichkeit keineswegs gelockert. Auch jetzt noch gehört es zum Begriff der Idee einem von ihr verschiedenen Gegenstande, ihrem ideatum, zu entsprechen (§ 33, ed. VLOTEN Seite 11). Die Gewißheit ist nichts anderes als „die Art, wie wir das formale Sein erfassen (sentimus)"

---

dessen Glückseligkeit S. 121 ff., verweist auf Giordano Bruno, CASSIRER a. a. O., S. 8 ff. auf Campanella.

(§ 35, VLOTEN Seite 11). In der Polemik Spinozas, gegen die Meinung, daß alle Erkenntnis auf willkürlichen Setzungen des Verstandes beruhe, kommt dieser Standpunkt zu deutlichem Ausdruck. Die Absurdität dieses Standpunktes sieht Spinoza darin, daß ihm zufolge das Bewußtsein die Kraft habe, Ideen zu erschaffen, die nicht irgendein Sein ausdrücken (§ 60, VLOTEN Seite 18). Die gedankliche Notwendigkeit, die der wahren Erkenntnis eigen ist, bürgt dafür, daß ihr das Sein entspricht. Nur den Ursprung aus den Dingen lehnt Spinoza ab und sieht das Kriterium der wahren Erkenntnis in ihrer immanenten Gesetzmäßigkeit. Aber gerade diese durch sich evidente Geltung der Erkenntnis erschließt uns das wahre Sein der absoluten Dinge. Denn es gehört zum Begriff der Erkenntnis, Erkenntnis eines Seienden zu sein; sie gilt kraft ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit, aber sie gilt notwendig von einem außer ihr befindlichen Sein. An Stelle des Abbildens der absoluten Wirklichkeit tritt die Parallelität der autonomen Erkenntnis und des absoluten Seins.

In Spinozas Theorie von der Parallelität der Attribute ist dieser erkenntnistheoretische Standpunkt metaphysisch ausgedrückt. Er macht es möglich, eine genaue Korrespondenz des geistigen und materiellen Seins zu begründen, durch welche eine wechselseitige Beeinflussung beider Gebiete mit ihren schon längst empfundenen Schwierigkeiten vollkommen unnötig wird. Hatte die Ansicht von der Erkenntnis als einem Leiden eine Einwirkung der Dinge auf das Bewußtsein gefordert, so ist diese bei der Übereinstimmung der autonomen Erkenntnis mit der Wirklichkeit entbehrlich. Der innere Zusammenhang der Erkenntnisse muß dem ihrer Objekte genau entsprechen. Die Grundlehre Spinozas, die den realen Zusammenhang der Dinge als logisches Folgen begreift, gestattet und fordert die Übertragung dieser notwendigen Korrespondenz auf das Verhältnis von Bewußtsein und äußerer Natur. So wird nun dieses Verhältnis der Erkenntnis zu ihrem Gegenstande zu einer Korrespondenz des Bewußtseins und der äußeren Wirklichkeit überhaupt verallgemeinert. Auf der Seite des Bewußtseins fällt der ursächliche Zusammenhang seiner Inhalte mit der logischen Folge der Erkenntnisse zusammen. Der Bewußtseinsprozeß ist seinem ganzen Umfange nach ein logischer Prozeß, in dem die abgeleiteten Erkenntnisse aus ihren logischen Bedingungen hervorgehen. Dem logischen Zusammenhange der Erkenntnisse muß der ihrer Gegenstände genau entsprechen. Der Zusammenhang der räumlichen Dinge aber ist wiederum der logische Zusammenhang der Gegenstände des Raum-

erkennens. So ist es dieselbe logische Ordnung, die in dem logischen Prozeß des Bewußtseins und in dem logischen Zusammenhange der Wirklichkeit waltet, welche Gegenstand der Bewußtseinserkenntnis ist. Die Parallelität der Attribute folgt aus der Identität der logischen Ordnung, welche die Erkenntnis und ihren Gegenstand beherrscht.[1]

Die menschliche Erkenntnis, die durch diese Theorie von ihren empirischen Objekten unabhängig wird, rückt durch sie in einen um so engeren metaphysischen Zusammenhang anderer Art. Sie gehört dem einheitlichen logischen Zusammenhange aller Erkenntnis an, der aus dem göttlichen Denken hervorgeht. Unser ganzes Bewußtsein ist nur ein Teilinhalt des unendlichen göttlichen Verstandes. So erklärt es sich auch, daß unsere gesamte Erkenntnis, auch ihrem empirischen Teile nach, in der autonomen Gesetzmäßigkeit der Erkenntnis ihren Ursprung findet. Auch diejenigen unserer Erkenntnisse, die für uns etwas nur äußerlich Gegebenes sind, haben in dem umfassenden Zusammenhang der Gesamterkenntnis ihre strenge deduktive Begründung. Sie erscheinen nur uns als etwas Irrationales, weil nur ein Teil ihrer Gründe in unserem eigenen Bewußtsein liegt, das ihren Zusammenhang deshalb nicht zu überschauen vermag. In unserer reinen Erkenntnis aber, welche ihre Objekte adäquat begreift, vollzieht sich in uns selbst der deduktive Zusammenhang der göttlichen Erkenntnis.

Hier überschauen wir den Zusammenhang, der auch die reife Erkenntnislehre Spinozas mit der metaphysischen Erkenntnislehre verbindet, die dem Aristotelismus entstammt. Die Erkenntnistätigkeit der menschlichen Vernunft führte die aristotelische Schulphilosophie auf die Einwirkung des sich mit ihr verbindenden formenspendenden Intellekts zurück. In diesem sind die Formen realisiert, die unsere Erkenntnis in sich aufnimmt. Indem unser Intellekt sich mit ihm berührt, verwirklichen sich auch in ihm die Erkenntnisobjekte, zu deren Erfassung er durch die vorangehende Wahrnehmungstätigkeit des Bewußtseins disponiert ist. Diese Lehre wird von Spinoza aus der Sprache der Abbildstheorie, die im Erkennen

---

[1] Der Beweis für die 7. Propositio des II. Buches der Ethik, welche die Ordnung und Verknüpfung der Ideen mit der der Dinge identifiziert, macht in seiner lapidaren Kürze diesen Zusammenhang schlagend evident. Spinoza führt nur sein Axiom an, nach dem die Erkenntnis der Wirkung die der Ursache in sich schließt, und setzt es als selbstverständlich voraus, daß der Zusammenhang der Bewußtseinsgeschehnisse ein logischer Erkenntniszusammenhang ist. Vgl. hierzu auch CASSIRER a. a. O. S. 37/8.

ein Aufnehmen seiner Objekte erblickt, in die der autonomen Erkenntnislehre übersetzt. Die Grundanschauung, daß unsere Erkenntnis auf einer Einwirkung eines metaphysischen Intellekts beruht, behält Spinoza bei. Aber diese Einwirkung besteht nicht mehr darin, daß unser Bewußtsein passiv den Einfluß dieses Intellekts erleidet und die Formen, die das Objekt der Erkenntnis bilden, in sich aufnimmt. Aus der Vereinigung unserer Erkenntnis mit einem ihr gegenüberstehenden Objekt, wird ihre Einbeziehung in den metaphysischen Erkenntnisprozeß. Die rationale Erkenntnis unseres Bewußtseins ist kein Empfangen des Objekts, sondern wird aus der eigenen Erkenntnisgesetzmäßigkeit des Bewußtseins erzeugt. Doch ebendiese erzeugende Tätigkeit des Bewußtseins ist nur ein Teil des unendlichen göttlichen Erkenntnisprozesses. In unserem rationalen Erkennen wirkt Gott selbst, nicht als ein unserer Erkenntnis äußerliches Objekt sondern als der innere Ursprung unserer Erkenntnistätigkeit, als der letzte logische Grund, aus dem alle Ergebnisse unserer Erkenntnis hervorgehen. So sehr der veränderte Erkenntnisbegriff Spinozas das Verhältnis des Bewußtseins zu seinen metaphysischen Bedingungen umgestaltet, die Grundanschauung des Aristotelismus, daß unsere Erkenntnis auf dem metaphysischen Zusammenhange des Bewußtseins mit dem allumfassenden göttlichen Intellekt beruht, bleibt auch für ihn unentbehrlich. Er muß diese metaphysische Annahme in seine Erkenntnistheorie einfügen, um die Korrespondenz von Erkenntnis und Wirklichkeit begreiflich zu machen.

Die Kontinuität dieser Entwickelung bekundet sich auch in der Ansicht vom Wesen des menschlichen Bewußtseins. Auf den ersten Blick allerdings scheint hier die starke Differenz im Bewußtseinsbegriff jede Gemeinschaft auszuschließen. Die aristotelische Ansicht, welche die Seele und insbesondere ihren vernünftigen Teil zur substanziellen Form des Menschen macht, wird von Spinoza durch die grundverschiedene Auffassung ersetzt, daß der Geist des Menschen ein dem göttlichen Bewußtsein angehöriger Vorstellungsinhalt ist. Dringt man indessen genauer in die Auffassung des Aristotelismus ein, so findet sich gerade in seiner Lehre von der menschlichen Vernunft der Ansatzpunkt für die Ansicht Spinozas. In dem arabischen Aristotelismus, der die tätige Vernunft des Aristoteles von der menschlichen Seele abtrennt und sie zu einer transzendenten immateriellen Wesenheit macht, ist das menschliche Vernunftvermögen eine bloße Denkanlage. Die menschliche Vernunft in ihrer Verwirklichung ist identisch mit den begrifflichen Erkenntnissen, die

unter dem Einfluß des „tätigen Verstandes“ in uns erzeugt werden. Sie bilden den erworbenen Verstand des Menschen, welcher der unsterbliche Teil der Seele ist. So ist auch hier die menschliche Vernunft eine Summe von Denkinhalten, wird der Begriff selbst das eigentliche Wesen der Seele. Die Denkanlage freilich, die in der dynamischen Auffassung des Aristotelismus den Ausgangspunkt der Vernunftätigkeit bildet, hat bei Spinoza keine Stelle. In seinem System, das den dynamischen Zusammenhang durch den logisch mathematischen Zusammenhang ersetzt, verschwindet diese Denkanlage von selbst und die logische Ordnung der Ideen erschöpft nunmehr den Begriff des Bewußtseins.

Die Folge dieser Ansicht, die das Bewußtsein zu einem logischen Prozesse macht, ist ein Intellektualismus, der das ganze seelische Leben auf das theoretische Vorstellen reduziert. Das Wollen und Streben hört ebenso wie das Fühlen auf, ein selbständiger Akt des Bewußtseins zu sein; alle diese Begriffe werden dahin umgebildet, daß sie nur ein Ausdruck für das psychologische Beharrungsvermögen der Vorstellungen, für den Fortbestand der Begriffe sind. Der allein noch fortbestehende psychologische Unterschied ist der zwischen den rationalen, von unserem Bewußtsein in ihrer gedanklichen Notwendigkeit zu erzeugenden und den empirischen Bewußtseinsinhalten, die innerhalb des Einzelbewußtseins ihre logische Erzeugung nicht finden und deshalb in ihm wie etwas äußerlich Gegebenes erscheinen.

Von dieser vollkommenen Intellektualisierung des Bewußtseins ist der Aristotelismus weit entfernt. Das theoretische Verhalten ist für ihn nicht die einzige Betätigung des Bewußtseins. Unter anderem Gesichtspunkte aber tritt auch an der aristotelischen Psychologie ein intellektualistischer Zug deutlich hervor. Dort wo die Seele ganz bei sich ist, in der reinen Betätigung der Vernunft, ist sie allein intellektuell tätig. Die höchste und eigentlich menschliche Betätigung der Seele ist die Erkenntnistätigkeit, und letztlich ist es nur ihre Verflechtung mit dem materiellen Dasein, was sie über dies rein intellektuelle Leben hinausführt. Die Vernunfttätigkeit ist das Ziel des menschlichen Daseins, zu dem alle anderen seelischen Funktionen nur die Vorbedingung bilden.

Für sich genommen könnte diese Übereinstimmung zufällig und äußerlich erscheinen. Dieser Schein aber schwindet, wenn wir sie in dem Zusammenhange des Systems betrachten. Wie bei Spinoza die vollkommene Intellektualisierung des Bewußtseins ihren Grund in der Auffassung der Wirklichkeit als begrifflicher Prozeß hat, so geht

auch im Aristotelismus die entsprechende Lehre aus der metaphysischen Verdinglichung der Begriffe hervor. Weil das eigentliche Sein der Dinge das Sein des Begriffes ist, zielt auch das Bewußtsein seinem letzten Sinne nach darauf ab, diese Begriffe in sich zu verwirklichen. Begriffliche Wesenheiten und geistige Substanzen werden ja im aristotelischen System ständig gleich gesetzt; so ergibt es sich von selbst, daß auch der menschliche Geist in der Aufnahme der Begriffe seine eigenste Tätigkeit entfaltet.

Mit vollkommener Deutlichkeit erkennen wir, daß die Verwandtschaft Spinozas mit den psychologischen Ansichten des Aristotelismus mehr als ein äußerliches Zusammentreffen ist, wenn wir die ethischen und religiösen Konsequenzen dieses psychologischen Standpunktes verfolgen, in denen sich das Bild des Spinozismus vollendet.

III.

Die spekulative Erkenntnis spricht sich in dem Abschluß des spinozistischen Systems die Würde des wahrhaften Lebensideals zu. Als Quell aller Kraft, aller Freude und Seligkeit will hier die reine Erkenntnis sich selbst dartun. Diese Selbstverklärung des theoretischen Bewußtseins, in der Spinozas eigenstes Wesen sich unmittelbar enthüllt, weist doch zugleich auf griechischen Geist zurück. Wiederum ist es der Aristotelismus, der Spinoza am nächsten steht, nicht nur in der Grundstimmung, sondern auch in der theoretischen Rechtfertigung dieser Anschauung; und der mittelalterliche Aristotelismus vollzieht auch die gleiche Wendung dieses Lebensideals in das Religiöse wie Spinoza.[1]

Der Inhalt wie die methodische Begründung der Ethik Spinozas zeigen gleichmäßig, daß die praktische Vernunft in die theoretische

---

[1] Wohl entspringt die aristotelische Verherrlichung des theoretischen Lebens dem platonischen Eros, allein wenn bei Plato die sittliche Vernunft sich zur Ebenbürtigkeit mit der theoretischen Erkenntnis hindurchzuringen strebt, so ist bei Aristoteles die theoretische Kontemplation die alleinige Verwirklichung wahrer Vernunfttätigkeit, hinter der die sittliche Einsicht weit zurückbleibt. In diesem entscheidenden Punkte steht auch die Stoa, für die das theoretische Erkennen nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel für die rechte Lebensführung ist, Spinoza, dessen Ethik sich sonst mit ihr berührt, weit ferner als der Aristotelismus besonders nach seiner Verschmelzung mit neuplatonischer Lehre.

aufgehoben ist. Die Methode der geometrischen Erkenntnis als die einzige Methode wahren Erkennens ist auch das Ideal der wissenschaftlichen Ethik (Vorwort zum III. Teil der Ethik). Sie ist es, weil die Gesetzmäßigkeit des geometrischen Zusammenhanges die einzige Form gesetzmäßiger Einheit überhaupt ist, neben der auch im menschlichen Bewußtsein keine andere Gesetzmäßigkeit Platz hat. Von dieser Grundvoraussetzung aus hatte sich das ganze Leben des Bewußtseins als intellektueller Prozeß, als denknotwendiger Ideenzusammenhang dargestellt. Der Wille als eine eigene Richtung des Bewußtseins ist aufgehoben. Dann aber kann es keinen Wertunterschied unter den Inhalten des Bewußtseins mehr geben als den ihrer logischen Rangordnung. Die Selbständigkeit der reinen Erkenntnis ist die allein mögliche Form aller Aktivität, die Unselbständigkeit des bloßen Erfahrungswissens die einzige Form der Passivität. Nur in der Kraft der reinen Erkenntnis kann jetzt alle Freiheit und Seligkeit des Menschen gegründet sein. Der psychologische Nachweis dieses Zusammenhanges ist die alleinige Aufgabe der Ethik. Sie zeigt, daß die Weihe und Seligkeit des erkennenden Lebens alle Eudämonie in sich schließt.

Die aristotelische Verherrlichung der reinen Kontemplation geht genau in der gleichen Weise aus den psychologischen Grundlagen des Systems hervor. Auch für Aristoteles ist die höchste Form menschlicher Tätigkeit der Quell des glückseligen Lebens, dessen Aufzeigung die Aufgabe der Ethik ist. Diese höchste Tätigkeitsform des Menschen aber ist die theoretische Vernunft. So ergibt sich auch hier aus dem psychologischen Intellektualismus die Aufhebung der Ethik in das theoretische Bewußtsein. Nur macht sich die verschiedene Form des psychologischen Intellektualismus auch in der Ethik geltend. Wie das reine Denken im Aristotelismus wohl der Höhepunkt des menschlichen Bewußtseins ist, ohne indessen die Selbständigkeit der anderen Bewußtseinsgebiete aufzuheben, so ist auch ethisch das spekulative Leben wohl das höchste Ziel des Menschen, aber nicht die einzige Form menschlicher Vollkommenheit. Im mittelalterlichen Aristotelismus wird diese Anschauung prägnant dahin ausgesprochen, daß alle andere menschliche Tugend ihren Wert darin hat der spekulativen Vernunft ihre freie Entfaltung zu ermöglichen. Der Anlage des Systems gemäß ist hier die reine Erkenntnistätigkeit als das höchste Ziel menschlicher Entwickelung durch die untergeordneten Funktionen bedingt, während bei Spinoza, dem diese dynamische Entwicklung fremd ist, der

logische Zusammenhang der reinen Erkenntnis in sich allein beschlossen und seinerseits der Quell aller Kraft ist.[1]

In der Unsterblichkeitslehre des Aristotelismus setzt sich, wie wir schon oben angedeutet haben, diese Richtung seiner Ethik fort. Bereits Aristoteles hatte die Unsterblichkeit des denkenden Teiles der menschlichen Seele gelehrt. Der arabische Aristotelismus bildete diese Ansicht dahin fort, daß die metaphysische Erkenntnis die Quelle der Unsterblichkeit ist. Die metaphysischen Erkenntnisse, in denen die Vernunft ihre Wirklichkeit erlangt, sichern ihr den ewigen Bestand. Diese Ansicht lebt in wenig veränderter Gestalt in Spinozas kurzem Traktate weiter. Auch Spinoza lehrt hier, daß die Seele die Ewigkeit erlangt, wenn sie sich in der Erkenntnis mit einem ewigen Wesen verbindet.[2] Im fertigen System Spinozas kann diese Lehre nicht unverändert fortbestehen bleiben. In dem zeitlosen Zusammenhang der Ideen hat eine errungene Unsterblichkeit keinen Platz. Aber in der Lehre, die an ihre Stelle tritt, ist der Zusammenhang mit der früheren Stufe nicht zu erkennen. Die zum Wesen des menschlichen Geistes gehörige, ewige göttliche Idee, die den unsterblichen Teil des Menschen bildet (Ethik Buch 5, Lehrsatz 23) unterscheidet sich von der aus dem göttlichen Intellekt in den menschlichen Geist überströmenden Erkenntnis genau so wie der neue Bewußtseinsbegriff Spinozas von dem des Aristotelismus.

Mit voller Klarheit tritt dieser Zusammenhang in der religiösen Bedeutung hervor, welche die reine Erkenntnis für Spinoza gewinnt. Streng genommen handelt es sich nur um eine neue Wendung der schon entwickelten Gedanken. So wie wir den Erkenntnisbegriff Spinozas und des Aristotelismus kennen gelernt haben, ergibt es sich von selbst, daß in der Erkenntnis die Einheit des Menschen mit Gott beschlossen ist. Könnte es sonst erscheinen, als läge hier nur die Gemeinschaft vor, die Spinoza mit allen Formen mystischer Gotteserkenntnis verbindet, so ergibt sich die volle Genauigkeit der Korrespondenz, wenn wir die Entwickelung dieser Lehre aus dem Erkenntnisbegriff beider Systeme beachten. Im Aristotelismus, der alles Erkennen als ein Berühren mit seinen Objekten betrachtet, war

---

[1] Vgl. für die Anschauungsweise des Aristotelismus die Schlußkapitel des Moreh Nebuchim, in denen allerdings mit dieser Auffassung, wie HERMANN COHEN (Charakteristik der Ethik Maimunis, Moses ben Maimon, Band I, S. 116ff.) nachgewiesen hat, die von Grund aus andere Richtung des sittlichen Monotheismus der Propheten ringt.

[2] Kurzer Traktat II, 23, vgl. JOEL, Zur Genesis der Lehre Spinozas, S. 65ff.

die reine Vernunfterkenntnis ein Einswerden der Vernunft mit den überirdischen geistigen Wesenheiten geworden. Die metaphysische Erkenntnis ist nicht nur ein Wissen von diesen Wesenheiten, jeder Erkenntnisakt bringt uns in reale Beziehungen zu ihnen.

Je tiefer und umfassender diese Erkenntnis sich gestaltet, um so inniger wird auch das Band, das uns mit dieser höheren Welt verknüpft und uns schließlich zu Gott selbst hinführt. In dieser Einheit mit dem göttlichen Wesen erschließt sich uns dessen ganze Herrlichkeit und erweckt in uns die volle Kraft der Gottesliebe. So wächst aus den metaphysischen Voraussetzungen der Erkenntnislehre die religiöse Weihe der Erkenntnis unmittelbar heraus.

Das alles findet sich bis ins Einzelne im kurzen Traktat Spinozas wieder. (Vergl. II, 22.) Der amor dei intellectualis der Ethik unterscheidet sich davon nur soweit, wie es die veränderte Erkenntnislehre Spinozas fordert.

Aus dem Objekt unseres Erkennens ist Gott die letzte logische Voraussetzung unserer Erkenntnis, die innerste Grundlage unserer Vernunft selbst geworden. Die reine Erkenntnis, die sich aus der eigenen Kraft unseres Geistes gestaltet, führt auf Gott als ihren letzten Grund zurück. Die intuitive Erkenntnis, welche die Idee Gottes als die letzte Gewißheit der Erkenntnis begreift, erschließt uns unsere Einheit mit Gott und lehrt uns Gott als den Quell aller Seligkeit des Erkennens erfassen. Die Erkenntnis ist nicht mehr die Vereinigung mit Gott, sie offenbart uns nur die ewige Einheit unseres Geistes mit ihm.

Wie im Aristotelismus die Erkenntnis als Empfangen des göttlichen Einflusses die Verbindung mit Gott herbeiführt, erschließt sie nun als Glied der göttlichen Erkenntnistätigkeit unser Einssein mit Gott.

So ist es derselbe Grundgedanke, der von den ersten metaphysischen Grundlagen aus bis zu dem ethischen und religiösen Abschluß beide Systeme zusammenhält. Indem das höchste Prinzip der Erkenntnis zur letzten Ursache der Dinge, ihr realer Zusammenhang zum begrifflichen Zusammenhange wird, geht auch das Bewußtsein in diesen metaphysischen Zusammenhang der Erkenntnisbedingungen ein, die im Erkenntnisakt ihre Wirkung entfalten, und wird die theoretische Erkenntnis das wahrhafte Sein des Geistes, das ihm die höchste Vollkommenheit bereitet und seinen Zusammenhang mit Gott bedingt. Wie die Gemeinschaft, so ist auch die Differenz beider Systeme von einem Punkte aus zu begreifen; der

neue Erkenntnisbegriff, zu dem Spinoza sich bekennt, fordert eine durchgreifende Umbildung des Systems. Nicht um eine äußerliche Übernahme von Einzellehren, sondern um eine Neuschöpfung des Systems aus seinen letzten Motiven heraus handelt es sich. Noch einmal ist der gleiche Denktypus mit abermals veränderten begrifflichen Mitteln dargestellt worden. Als die kritische Erkenntnislehre Kants zur Metaphysik umgebildet wurde, hat das System Hegels die Kategorien der Kantischen Transzendentalphilosophie zum Ausdruck der gleichen Weltansicht gemacht, die Aristoteles in die Sprache des Form- und Gattungsbegriffes, Spinoza in die des Gesetzesbegriffes gekleidet hatte.

Entwicklung des alexandrinischen Judentums unter dem Einflusse Philos.

Von J. HOROWITZ-Charlottenburg.

(Erweiterter Vortrag.)

Wenn man oft — auf jüdischer Seite nicht nur, sondern auch auf nichtjüdischer Seite, soweit sie der Betrachtung des Judentums und seiner Geschichte unbefangen gegenübersteht — von der wunderbaren Erscheinung der Erhaltung des Judentums spricht, von der überaus starken Lebenskraft, die der jüdische Stamm während seiner mehrtausendjährigen Geschichte bewährt hat, so denkt man dabei natürlich in erster Reihe an die harten Proben und Heimsuchungen, denen er in den verschiedenen Epochen ausgesetzt war, an die schweren Prüfungen und Verfolgungen, unter denen er den Kampf um das Dasein zu bestehen hatte und teilweise auch jetzt noch zu bestehen hat. Allein die Gefahren, die den Bestand des Judentums bedroht haben, gingen nicht immer und nicht ausschließlich von feindlicher und brutaler Seite einer überlegenen materiellen Macht aus. Oft waren es auch große, gewaltige Kulturmächte, deren Einfluß das Judentum sich nicht entziehen konnte, mit denen es, wenn es den auch im Reiche der Geister unablässig tobenden Kampf bestehen sollte, sich auseinanderzusetzen genötigt war. Während seiner jahrtausendelangen Wanderung über den Erdball ist der jüdische Stamm so oft, wie kaum ein anderer, mit häufig ihm fremdartigen Kulturen verschiedener entlegener Völker in nahe Berührung gekommen, in deren Mitte er zu leben, an deren Arbeit er tätigen Anteil zu nehmen hatte. Geboten ihm schon die Anforderungen des physischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens in hohem Maße Anbequemung an die Lebens- und Betätigungsart der Völker, in deren Mitte er weilte, so war er nicht minder den geistigen Einflüssen der ihn umgebenden Kulturvölker unterworfen. Und er nahm

allezeit die ihm bis dahin fremden Schätze an Wissenschaft und Kunst von diesen Völkern gern und bereitwillig an, er arbeitete allezeit an der Mehrung und Bereicherung dieser Schätze wacker und emsig mit und entfaltete sein Leben stets unter dem Einflusse des unausgesetzt wirksamen allgemeingültigen Gesetzes der kulturellen und geistigen Entwicklung. Den Gesetzen der Entwicklung ist aber, ebenso wie alle Erscheinungsformen des natürlichen und geistigen Lebens, auch das religiöse Leben samt den es ordnenden und gestaltenden Lehren unterworfen. Auch diese sind, wie alles geschichtlich Gewordene, in steter Fort- und Umbildung begriffen; auch hier darf und kann ein Stillstand, der überall in Natur und Geist das Zeichen des Erstarrens der Lebenskraft ist, niemals Platz greifen. Diesen Fortbildungsprozeß in Lehre und Leben hat das Judentum unter den mächtigen Einflüssen mannigfacher Kulturströmungen zu verschiedenen Zeiten erfahren; es hat ihn erfahren und durchlebt von den Zeiten des Mosaismus bis zur Epoche seiner großen Propheten, von diesen, die Epochen des ersten und zweiten Exils, die Periode der talmudischen Literatur hindurch bis in die vielen Jahrhunderte des christlichen Mittelalters hinein, während dessen es im Verein mit den Arabern den Völkern des Abendlandes eine große Kulturperiode erneuten Aufschwungs der Wissenschaften geschaffen hat. Es hat den Entwicklungs- und Fortbildungsprozeß weiter erfahren und durchlebt von den Zeiten der Renaissance und der Kirchenreformation bis in die Neuzeit, bis in die Epoche der neueren Philosophie, die durch zermalmende Kritik mit vielem Traditionell-Überlieferten aufgeräumt, bis in das Zeitalter der alles beherrschenden Naturwissenschaften hinein, die, wie unser ganzes praktisches Leben, so auch unser Denken und unsere ganze Weltanschauung neugestaltend beeinflußt haben. Allen diesen tief einschneidenden, zum Teil umwälzenden Kulturströmungen hatte das Judentum sich anzupassen. Der jüdische Stamm hatte, wie kein anderer in der Weltgeschichte, die schwierige Aufgabe, die mannigfachsten Kulturerrungenschaften der Völker, auch diejenigen, die ihm und seiner Lehre, auf die sich stützend er die Jahrtausende durchwandert, von Hause aus ganz fremd waren, sich zu assimilieren. Dieser Assimilationsprozeß, der nicht selten nicht nur in das Leben der Juden, sondern auch in das heiligste Palladium ihres Lebens — in ihre Lehre — neuernd, umbildend und umgestaltend eingriff, war bisweilen mit großen Gefahren für den Bestand des Judentums verbunden, mit Gefahren, die vielleicht nicht geringer waren als diejenigen, die es durch brutale Unduldsamkeit bedroht haben. Daß

der jüdische Stamm, daß das Judentum auch die im Prozesse der Assimilation auf kulturell-geistigem Gebiete sie bedrohenden Gefahren überstanden, daß sie bei allen Wandlungen und Umgestaltungen, die sie erfahren, ihre Eigenart und die Grundfesten ihrer Lehre unerschüttert erhalten haben, zeugt für die Stärke auch der geistigen und sittlichen Lebenskraft des Judentums und seines Lehrinhaltes, die mit Recht die Bewunderung jedes Unbefangenen erweckt.

Eine für die Weiterentwicklung des Judentums fruchtbare, aber wegen dieser mit einer tiefgreifenden Umbildung verknüpften Entwicklung den Bestand des Judentums zugleich bedrohende Zeitepoche ist diejenige, die man mit dem Namen der Alexandrinisch-Hellenistischen zu bezeichnen pflegt. Als Griechenland in der Schlacht bei Chaeronea seiner politischen Selbständigkeit verlustig, der mazedonischen Herrschaft unterworfen, und durch Alexander den Großen das mächtige Perserreich erobert worden war, gründete dieser geniale Herrscher in dem weit vorausschauenden Plane, den Orient mit dem Okzident zu verbinden und die Völker des Ostens mit griechischer Bildung und griechischem Geiste durchdringen zu lassen, die nach ihm benannte Stadt Alexandria an der Küste des Mittelländischen Meeres in Nordafrika. An dem in der Alexanderstadt, wie es ihre geographische Lage mit sich brachte, bald aufblühenden Handel, der produktiven gewerblichen und industriellen Arbeit und an dem daran sich knüpfenden Reichtum gewannen die Juden, die schon früher in großer Zahl in Ägypten sich angesiedelt hatten, einen starken Anteil, und sie erfreuten sich unter Alexander und, als nach dessen Tode das große Reich geteilt ward, unter den ersten Ptolemäern völliger Gleichberechtigung, selbständiger Verfassung und Verwaltung, an deren Spitze die aus ihrer eigenen Mitte ernannten Alabarchen standen. Allein mit diesem materiellen wirtschaftlichen Wohlstande und der politischen Gleichberechtigung war es für die alexandrinischen Juden nicht abgetan. Es galt, auch mit einer großen geistigen Macht, mit der diese neue Kulturstätte beherrschenden Macht der griechischen Wissenschaft, der griechischen Philosophie sich auseinanderzusetzen, um das Judentum und seine Lehre auch unter den starken neuen Einflüssen hellenischen Geisteslebens lebensfähig zu erhalten. Die Macht griechischer Kultur hatte einen großen Teil der alexandrinischen Juden wie mit einem unwiderstehlichen Zauber erfaßt. Das Griechische war ihre Muttersprache geworden, die Kenntnis des Hebräischen war so sehr abhanden gekommen, daß die Vorlesungen aus der Thora an Sabbaten und Festtagen nicht mehr in der Ursprache der Bibel, son-

dern nur in der griechischen Übersetzung der Septuaginta, deren ältester Teil — der Pentateuch — um die Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. abgefaßt sein soll, statthaben konnten. Sind auch in dieser griechischen Bibelübersetzung noch keine direkten Einflüsse und Spuren griechischer Philosophie wahrzunehmen, so finden wir doch in ihr schon die ersten Anfänge allegorischer — bildlicher — Erklärung von Pentateuchstellen, vor allem das Streben nach Beseitigung der Anthropomorphismen, d. h. der menschlichen Eigenschaften in der Vorstellung und Auffassung Gottes. Der fortgeschrittenen und geläuterten Religionsanschauung mußte es widerstreben, von einer Hand, einem Geruchsorgan und anderen Gliedmaßen Gottes zu reden; und daß dieses Widerstreben, auch unabhängig von unmittelbaren griechischen Einwirkungen, bei den Juden jener Zeit sich regte, beweisen die den palästinensischen Juden schon in alter Zeit geläufigen Midraschim und exegetischen Erklärungen der Bibel, welche alles Menschenähnliche von Gott fernzuhalten sich bemühen. Weit deutlicher schon tritt der griechische Einfluß in der allmählich sich entwickelnden apokryphischen und pseudepigraphischen Literatur hervor, in der neben der Vorherrschaft der griechischen Sprache auch das Beherrschtwerden der jüdischen Schriftsteller von den dem griechischen Gedankenkreise entstammenden Anschauungen wahrzunehmen ist. Um nicht den Griechen den Vorzug der Priorität dieser Gedankenschöpfungen zu belassen, vielmehr ihre Originalität dem eigenen Volke zu vindizieren, von dem die Griechen sie entlehnt hätten, werden vielen dieser Schriften altjüdische berühmte Namen, wie die des Königs Salomo und des Propheten Ezechiel fälschlich untergeschoben. Hatte der Reiz und Zauber des griechischen Geistes in Dichten und Denken die jüdischen Schriftsteller jener Zeitperiode so umwoben, daß sie oft zur Ehrung ihres Stammes den Griechen entlehnte Gedanken als altes jüdisches Eigentum auszugeben sich gedrängt fühlten, so konnte bei diesen schwachen fragmentarischen Anfängen gräzisierenden Denkens nicht Halt gemacht werden. Es galt vielmehr, mit den führenden, das Denken jener Zeit beherrschenden Geistern der griechischen Philosophie, besonders mit den Lehren Platons und der Stoiker sich gründlich auseinanderzusetzen, um das Judentum und seine Lehre gleichsam philosophisch zu legitimieren und dadurch für die vom griechischen Geiste gefangen genommenen alexandrinischen Juden lebensfähig und lebenskräftig zu erhalten. Daß dieses Verlangen, das Judentum dem ihm von Hause aus so heterogenen Griechentum anzunähern, die jüdische Lehre, an der

nach der alten Mahnung kein Deut gemindert, und zu der ebenso wenig ein Deut hinzugefügt werden sollte, mit den Ideen der griechischen Denker zu durchsetzen, für das traditionelle Judentum mit mancher schweren Gefahr verknüpft war, konnte den Strenggläubigen und Gesetzestreuen unter den Juden Alexandrias nicht entgehen, zumal sie wahrnahmen, daß die Griechlinge, die dem Reize griechischer Sitte und griechischen Geschmackes ganz erlegen waren, tatsächlich dem jüdischen Gesetze oft untreu wurden und der altjüdischen Art, Welt und Leben aufzufassen, sich entfremdeten. Diese extrem-konservative, sozusagen orthodoxe Partei verfuhr daher von ihrem Standpunkte aus konsequent, indem sie jede nähere Berührung mit der die geistige Atmosphäre durchwehenden griechischen Kultur und dem griechischen Geiste mied und von sich wies. Aber ebenso wie jene Partei der Griechlinge, die sich ohne Wahl und ohne Prüfung allem, was griechisch war, in die Arme warfen, leichtfertig und gegen das heilige Erbe ihres Stammes treulos verfuhr, ebenso verfuhren die Anhänger der starr orthodoxen Partei, die alles, was griechisch war, verschmähten, einseitig und verständnislos. Das Gesetz der Entwicklung, dem alles, was lebt und webt und ist, unterworfen ist, spottet solch blinder Einseitigkeit und vermeintlicher Konsequenz, die eben, weil sie dem Entwicklungsgesetze sich widersetzen will, ebenso unfehlbar zum Untergange führen muß, wie die alles Überlieferte ohne Prüfung verneinende Untreue und Leichtfertigkeit. Das Gesetz der Entwicklung mußte, wie sonst überall, so auch im alexandrinischen Judentum sich durchsetzen und Recht behalten. Es mußte, beiden extremen Parteien — den treulosen Griechlingen, die ihr Judentum leichtfertig über Bord warfen, und der starren Orthodoxie, die vom Griechentum nichts wissen wollte — zum Trotz, der ernstliche Versuch gemacht werden, die beiden großen Kulturmächte, die religiös-sittlichen Lehren des Judentums und die philosophische Weisheit des Griechentums sich aneinander messen, sich auseinandersetzen zu lassen, die jüdische Lehre mit Ideen der führenden griechischen Denker zu verschmelzen und zu durchdringen, um eine dem Geiste der Zeit entsprechende und für die Folge fruchtbare Fortbildung und Entwicklung des Judentums anzubahnen. Diesen Versuch, diese kühne, nicht ungefährliche und folgenschwere Tat unternahm und vollbrachte der jüdische Denker Philo von Alexandria.

Um das Jahr 25 v. Chr. in der Alexanderstadt geboren, nach dem Berichte seines palästinensischen Glaubensgenossen, des Geschichtsschreibers Flavius Josephus, einer der vornehmsten Familien ent-

stammend — sein Bruder bekleidete das Amt eines Alabarchen — ward Philo durch frühzeitig begonnenes, ununterbrochen fortgesetztes Studium der griechischen Literatur zum gründlichen Kenner und eifrigen Bewunderer hellenischer Bildung und Wissenschaft. Mit dieser Bewunderung für die Geistesschätze des Griechentums verband er eine glühende Liebe für das angestammte Judentum und dessen Lehre, was er schon dadurch bewies, daß er im Jahre 40 n. Chr., trotz vorgerückten Alters, das gefahrvolle Amt eines Führers der von den alexandrinischen Juden zum Zwecke des Schutzes ihrer gefährdeten Rechte an den römischen Kaiser Caligula abgeschickten Gesandtschaft übernahm und, trotz vieler von der heidnischen Gegengesandtschaft und deren Führer, dem aus Josephus bekannten Judenfeinde Apion, erlittenen Schmähungen und Kränkungen, die übernommene Verteidigung der angegriffenen Rechte seiner Glaubensgenossen unverdrossen und mit beharrlicher Treue fortführte. Diese seine praktische, unter Gefahren für die eigene Person im Interesse des Judentums bekundete Betätigung war um so mehr anzuerkennen, als er, nach seinen eigenen Äußerungen zu schließen, eine durchaus theoretisch veranlagte Natur war und jede Unterbrechung seiner wissenschaftlichen Arbeit und der beschaulichen Muße als eine Abirrung von seiner eigentlichen Lebensaufgabe auffassen mußte.[1] So hat er denn auch als Theoretiker einen großen Teil seiner wissenschaftlichen Lebensarbeit in den Dienst einer Weiterbildung und Fortentwicklung des Judentums gestellt. Abgesehen von den beiden Schriften apologetischen Inhalts, der Schilderung seiner Gesandtschaft an Caligula und der Schrift gegen den judendfeindlichen Statthalter von Ägypten, Flaccus, teilt man die überkommenen Schriften Philos in drei Hauptgruppen, deren eine die hermeneutischen umfaßt, welche die Erklärung und Auslegung biblischer Bücher zu ihrem Gegenstande haben, die andere die historischen, welche Personen und Begebenheiten der biblischen Geschichte darstellen, die dritte Gruppe aus rein philosophischen Schriften besteht, in welchen das System Philos, seine ganze Welt- und Lebensauffassung zur Darstellung kommt.[2]

Was zunächst Philos Erklärung und Auslegung biblischer Schriften

---

[1] Vgl. De special. Legibus III, 1, wo Philo es beklagt, daß er, infolge der politischen Wirren, nicht mehr, wie früher, sich ganz der Philosophie hingeben könne.

[2] Vgl. LEOP. COHN: „Einteilung und Chronologie der Schriften Philos."

angeht, so ist das dabei zugrunde gelegte und befolgte Prinzip, sowohl hinsichtlich der geschichtlichen wie der gesetzlichen Teile dieser Schriften, das der Allegoristik, d. h. derjenigen Behandlungsweise, welche mit dem überlieferten Wortsinn der schriftlichen Urkunden sich nicht begnügt, sondern hinter diesem einen bildlich angedeuteten, gedanklich und ideell höheren Sinn sucht und zu finden bemüht ist. Begegnet man dieser Auffassungsweise alter Überlieferungen des öfteren in Zeitepochen des aufgeklärten Denkens, in welchen ein naives Hinnehmen mythischer Erzählungen und religiöser Bestimmungen zur Unmöglichkeit geworden ist, denen es aber andererseits noch an dem erforderlichen historischen Sinn fehlt, um die naive Unbefangenheit vergangener Zeiten im Unterschiede von der fortgeschrittenen Denkweise verstehen und würdigen zu können, so hat Philo für seine biblische Allegoristik scharf ausgeprägte Vor- und Musterbilder bei den griechischen Denkern vorgefunden. Hatten manche der vorsokratischen Philosophen an den Homerischen Gesängen, an ihrer Götterauffassung und ihren sittlichen Anschauungen schweren Anstoß genommen,[1] hatte später Plato, selbst nicht weniger genialer Künstler als Denker, einem großen Teile dieser Gesänge, weil sie den Göttern ihrer unwürdige menschliche Leidenschaften und Fehler zuschreiben und zur Verweichlichung der Gemüter der Jugend beitragen, in seinem philosophischen Idealstaate eine Stätte versagt,[2] so finden Denker der Stoischen Schule, welche, um das Jahr 300 v. Chr. begründet, bis in die römische Kaiserzeit hinein die Geister beherrscht, ein Rettungs- und Erhaltungsmittel für die Homerischen Dichtungen — diese Bibel der Griechen — in ihrer allegorischen Erklärung, durch welche sie zur Fundgrube und Quelle vieler naturphilosophischen und ethischen Wahrheiten erhoben werden, die ihnen tatsächlich völlig fremd gewesen sind und deren Erkenntnis erst viel späteren Zeiten angehört.[3] In der stoischen Erklärung und Auslegung Homers fand

[1] Xenophanes, der Begründer der Eleatischen Einheitslehre, wirft dem Homer und Hesiod vor, sie hätten alles, was bei Menschen als das Schimpflichste gilt — Diebstahl, Ehebruch und Betrug — den Göttern zugeschrieben (Sext. Empir. adv. Math. IX, 193. Ebendas. I, 289. Diog. Laerl. Vol. II, Kap. 11, 18).

[2] Plato De Republ. lib. III. Ebendas. lib. II, 378ff.

[3] Eine durchweg allegoristische Deutung der Homerischen Gesänge — besonders nach physisch-kosmologischer Seite hin — unternimmt der Stoiker Heraklitus (oder Heraklides) um die Zeit des Augustus in den „Homerischen Allegorien". Vgl. KARL SIEGFRIED „Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments" S. 13ff., ebendas. S. 160ff.

Philo ein System der Allegoristik vor, und dieses System sowie manche methodischen Grundsätze desselben wurden ihm zum Vorbild für seine Deutung und Auslegung biblischer Schriften. Entsprechend den Grundsätzen stoischer Allegoristik bei der Auslegung des Homer, sehen wir Philo bei der Auslegung von Schriftstellen bald den buchstäblichen Wortsinn ganz ausschließen und nur den allegorischen als den allein möglichen bezeichnen, bald den Wortsinn zwar bestehen lassen, aber den allegorischen neben oder über ihn stellen. Als ausgeschlossen gilt der Wortsinn, sobald etwas Gottes Unwürdiges an einer Schriftstelle von ihm ausgesagt oder wenn etwas mit einem Widerspruch Behaftetes oder ganz Unzulässiges erzählt wird. Gott einen Körper oder Leidenschaften zuschreiben, ist eine Lästerung.[1] Vor Gott sich verbergen, ist unmöglich, da er allgegenwärtig ist;[2] ebensowenig darf als wirklicher Sinn der Schriftstelle angesehen werden, wenn es heißt: Gott fragt. Gott kann und braucht nicht fragen, da er allwissend ist.[3] Eine sprechende Schlange, Bäume der Erkenntnis und des Lebens gibt es nicht.[4] Daß Kain für drei Menschen eine Stadt erbaut, wenn von Kains Weib die Rede ist, da doch Eva das einzige bis dahin existierende weibliche Wesen ist, kann unmöglich wörtlich verstanden werden.[5] Einfältig ist es, sagt Philo, anzunehmen, daß die Welt in sechs Tagen vollendet oder überhaupt in einem begrenzten Zeitraume geschaffen worden ist, weil die Zeit jünger ist als die Welt, weil jene erst als Produkt der Himmelsbewegung vorgestellt werden kann, und weil ferner Gottes schöpferische Tätigkeit nie aufhört, vielmehr das Ende des einen seiner Schöpfungswerke der Anfang eines anderen, und weil alles in steter Entwicklung und Umwandlung begriffen ist.[6] Sollen diese und ähnliche biblische Erzählungen und Lehren einen zulässigen und zweckmäßigen Sinn haben, so drängen sie alle auf eine allegorische Erklärung hin. Ist nach Philos Ansicht bei Schriftstellen der oben an einigen Beispielen angedeuteten Art nur die allegorische Auslegung zulässig, weil die Auffassung derselben nach ihrem Wortsinn teils aus natürlichen, teils aus religiös-ethischen Gründen unmöglich ist, so ge-

[1] De posteritate Caini 1. Quod deus sit immutabilis 11, 12.

[2] Legum Allegor. III, 2.

[3] De profugis 37 erklärt Philo auch beim Engel das Fragen im buchstäblichen Sinne für unmöglich.

[4] De agricultura 22. De opificio mundi 54.

[5] De post. Caini 14. ibid. 11.

[6] Leg. allegor. I, 2, 3. Vgl. ebendas. I, 5: παύεται οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεός.

sellt sich bei ihm auch in der Auslegung solcher Stellen, deren Wortsinn er gelten läßt, zu dem Wortsinn noch eine allegorische Erklärung, die an Wert und Bedeutung meist weit über den buchstäblichen Wortsinn gestellt wird. Der allegorische Sinn gilt Philo als der eigentliche Schriftsinn, der Wortsinn ist ihm nur eine Anbequemung an die Bedürfnisse der Menschen und die Schranken ihrer Auffassungsfähigkeit. Den Wortsinn nennt er den Körper, den allegorischen Sinn die Seele, die gleichsam „wie ein geistiges Fluidum" die ganze Schrift, das ganze Gesetz durchströmt und nur von den Eingeweihten erfaßt werden kann.[1] Während Philo, um ein Beispiel für eine solche Doppelerklärung anzuführen, in der Schrift über „Das Leben Moses" die Erzählung, daß Mose den Ägypter tötet, in des Wortes eigentlicher Bedeutung auffaßt,[2] deutet er sie in einer anderen Schrift, welche der allegorischen Erklärung der Bibel gewidmet ist, dahin, daß Mose als Überwinder und Töter der sinnlichen Begierden dargestellt werden soll.[3]

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, Philos Allegoristik bis in eine detaillierte Darstellung seiner Erklärungsversuche der behandelten Bibelstellen zu verfolgen. Es würde dies in vielen Fällen auch nicht angängig sein, bevor wir in das Ganze seines philosophischen Systems eingedrungen sind, und insbesondere seine Auffassung von Gott und dessen Verhältnis zur Welt und zum Menschen kennen gelernt haben. Es sei daher an dieser Stelle nur noch auf den obersten, allgemeinsten und zusammenfassenden Grundsatz Philonischer Schriftdeutung hingewiesen, welcher in folgendem Gedanken gipfelt: „Zwei Wege schlägt die Heilige Schrift ein, um den Inhalt ihrer Lehren zum Ausdruck zu bringen. Der eine — der allegorische Weg —, für den der Buchstabe und Wortsinn nur ein sichtbares Symbol, ein Sinnbild des in und hinter ihm sich bergenden tieferen Gedankens ist,[4] steuert unmittelbar auf die Wahrheit hin und be-

---

[1] In der Schrift Quod deus sit immutabilis 11 sagt Philo, der Wortsinn diene nur „zur Einführung derjenigen in das Verständnis, die auf andere Weise zu vernünftiger Auffassung nicht gelangen können". Vgl. De migratione Abrahami 16, 89 bis 93, wo zwar der Schriftsinn als „die Seele" dem Wortsinn als „dem Körper" des Gesetzes übergeordnet, nichts destoweniger aber die Befolgung der Gebote des Mosaischen Gesetzes auch nach ihrem buchstäblichen Sinne zur unbedingten Pflicht gemacht wird.

[2] De vita Mosis I, 8, 44.

[3] Legum Allegor. III, 12.

[4] De special. legibus, III, 32.

gründet jenen biblischen Satz, der als Grundgedanke des Judentums gelten kann: „Nicht wie ein Mensch ist Gott.“ Von Gott muß alles Menschenähnliche, alles Körperliche, Sinnliche, jede dem Geschaffenen und Endlichen zukommende Eigenschaft, jede Bewegung, Veränderung und Wandlung ferngehalten werden. Der andere Weg — der Weg des Buchstabens und des bloßen Wortsinns — ist der auf die unzulängliche stumpfe Auffassung der beschränkten Menschen berechnete pädagogische Weg, der in einem anderen biblischen Satze zum Ausdruck kommt, in dem es heißt: „Gott der Herr wird dich erziehen, wie wenn ein Mensch seinen Sohn erzieht.“ Die Erziehung geistig Unmündiger durch Gott, den Alleiter und Allbildner, ist aber nicht zu bewerkstelligen, ohne daß dem Erzieher und Bildner menschliche Eigenschaften zugeschrieben werden. Er muß, wenn er und sein Erziehungsplan dem beschränkten Verstande faßbar sein soll, wie ein Mensch kommend und fortgehend, hinab- und hinaufsteigend, sprechend und mahnend, zürnend, drohend und strafend eingeführt und dargestellt werden. Diese sinnfällige Darstellung Gottes aber hat nur den Wert eines Erziehungsmittels dem beschränkten menschlichen Fassungsvermögen gegenüber; dem Wesen des Unendlichen, dem Wesen Gottes — und das will die auf die Wahrheit hinzielende allegorische Deutung dartun — sind und bleiben alle jene sinnlichen und endlichen Eigenschaften, die ihm der Wortlaut der biblischen Schriften oft zuschreibt, fremd.[1]

Auf die in Philos allegorischen Schriften in umfangreichem Maße hervortretende Ableitung biblischer Namen, bei der Philo, wohl mit wegen unzureichender Kenntnis der hebräischen Sprache und Grammatik, neben hebräischen Etymologien häufig auch griechische zu geben versucht,[2] und auf die in den allegorischen Schriften sehr oft angewandte Zahlensymbolik, deren Philo im Anschluß an die Pythagoreische Zahlenspekulation sich befleißigt,[3] kann hier nicht näher eingegangen werden. Es mag genügen, darauf hinzuweisen, daß für Philo, in voller Konsequenz mit seiner Neigung zu allegoristischer Deutung, auch in Namen und Zahlen oft tiefe Ideen, meist ethischen Inhalts, verborgen liegen, und daß er durch die entsprechende Deu-

---

[1] Quod deus sit immutab. 11—14 und an anderen Stellen.

[2] S. darüber SIEGFRIED „Philon. Studien“ S. 149ff., 162, 163, vgl. auch SIEGFRIED „Philo von Alexandria“ S. 143 ff.

[3] WENDLAND, „Hellenist.-röm. Kultur in ihren Bezieh. z. Judent. und Christentum“ betont scharf den nach dieser Richtung von den Stoikern durch Posidonius auf Philo geübten Einfluß.

tung dieser Namen und Zahlen oft ganz schlichten und nüchternen Bibelstellen einen höheren Gedankengehalt zu geben bemüht ist. So sind ihm Adam und Eva Sinnbilder irdischer Sinnenlust und Sinnenkraft. Während er in Kain Selbstsucht und Gottlosigkeit personifiziert sieht, ist ihm Abel das Symbol der Gottergebenheit.[1] In Enos spiegelt sich ihm die Hoffnung, Henoch ist das Bild der Sinnesänderung, Noah das Sinnbild der Gerechtigkeit.[2] Bei der Betrachtung der Lebensbilder der drei Patriarchen, in denen er die Personifikation der urbildlichen oder ungeschriebenen Gesetze, im Unterschied von den geschriebenen mosaischen Gesetzen, erblickt,[3] unterscheidet er die uns von den griechischen Denkern her wohlbekannten[4] und vom Geschichtsschreiber Thucydides bei Gelegenheit der Schilderung des Themistokles[5] erörterten drei Wege, welche zum Erwerb der Weisheit, Tüchtigkeit und Tugend führen, deren einer Unterricht und Belehrung, der andere die angeborene Kraft und Naturanlage ist, der dritte in unausgesetzter Übung besteht. Als Repräsentant des erstgenannten Weges, der durch Belehrung zur Weisheit und Tugend führt, gilt ihm Abraham, während Isaak die durch angeborene Kraft, Jakob die durch asketische Übung erworbene Tugend repräsentiert.[6] Wenngleich Philo bei dieser Auslegung biblischer Personen und Begebenheiten fast immer eine, sei es etymologische, sei es sachliche Motivierung beizubringen bemüht ist, so ist es doch unverkennbar, daß dieser Auslegungsart eine künstliche Umdeutung zugrunde liegt, deren Begründung zuoberst auf das Streben zurückzuführen ist, in biblischen Personen und Geschehnissen, überall ethische Gedankengänge anzulegen, die geeignet sind, den Aufbau von Philos im Anschluß an die großen griechischen Denker entworfenem Gedankensystem zu tragen. Es soll und muß eben — denn dies ist die Rich-

[1] De sacrificiis Abelis et Caini 1.

[2] De Abrahamo 2, 3. De Abrahamo 6 und 7, wo jedoch Noahs Gerechtigkeit, entsprechend dem Ausdrucke der Schrift, als eine relative — im Verhältnis zu seinen Zeitgenossen — bezeichnet wird.

[3] De Abrahamo 1.

[4] Vgl. Plato Menon 70ff. Arist. Eth. Nikom. II, 1. Eth. Eudem. I, 1, wo eine Erörterung angestellt wird, auf welchem der drei Wege der Mensch zur Eudämonie gelangen könne, die nach Aristoteles in einer Betätigung der Seele gemäß der vollkommenen Tugend besteht.

[5] Thukyd. I, 138.

[6] De Abrahamo 11, 52. Vgl. De Josepho 1. Die Patriarchen werden als Symbole der drei Ideen — der drei Seelentypen — τρόποι ψυχῆς der μάθησις, φύσις, ἄσκησις aufgefaßt.

tung des jüdisch-alexandrinischen Denkens, das in Philo, dem jüdischen Plato, wie er häufig genannt wird, zum vollendetsten Ausdruck kommt — der reiche Schatz an philosophischen und ethischen Gedanken der Griechen, soweit es irgend angängig ist, mit den mosaischen Urkunden nicht nur in Verbindung und Einklang gebracht werden, es muß auch der Nachweis versucht werden, daß diese Gedankenschätze, lange bevor sie der griechische Geist erworben, Eigentum des Mosaismus gewesen sind, dem die Griechen sie, sei es unmittelbar, sei es auf mittelbarem Wege, entlehnt haben.[1] Denn Mose ist das Sinnbild des prophetischen Geistes, der alle dem Menschen erreichbare Weisheit vorausgeschaut und erkannt hat, weshalb auch die von ihm verfaßten und überlieferten Urkunden alle vom Menschengeiste erdachten und erkannten Wahrheiten, wenn auch nicht für jeden offenkundig, so doch dem Eingeweihten erkennbar in sich bergen und enthalten müssen.

Wie verhält sich nun Philo — diese Frage drängt sich jetzt uns unwillkürlich auf — bei seiner ausgesprochenen Neigung zur Allegoristik, zu den gesetzlichen Verordnungen des Mosaismus, zum mosaischen Zeremonial- und Ritualgesetz? Bestreitet er, in voller Konsequenz seines obersten Grundsatzes der Bibelinterpretation, daß der allegorische Schriftsinn der allein unmittelbar die Wahrheit treffende sei, die Verbindlichkeit des Zeremonialgesetzes nach seinem buchstäblichen Wortsinn? Diese äußerste Konsequenz der Allegoristik, wie sie von der anderen extrem hellenistischen Partei gezogen worden ist, und wie man sie von dem platonisierenden griechischen Denker hätte erwarten können, zieht Philo nicht. Es lebten eben zwei Seelen in seiner Brust. Er war, wie einerseits ein begeisterter Verehrer griechischer Weisheit, so andererseits auch ein treuer Jude und unentwegter Verteidiger der im Leben seiner Stammes- und Glaubensgenossen tief gewurzelten mosaischen Überlieferungen. Er war vielleicht der erste der in der Folgezeit zahlreich vertretenen philosophischen Juden oder jüdischen Philosophen, bei denen ein Widerstreit zwischen theoretischen Lehrmeinungen und der Ansicht von ihrer praktischen Anwendbarkeit zutage tritt. Während Philo nach einem Ausspruche CARL SIEGFRIEDS, durch seine Allegoristik

[1] De vita Mosis I. 5, 23 sagt Philo — abweichend von der jüdisch-hellenistischen Auffassung, die sonst auch die seine ist —, Moses sei, außer von ägyptischen Gelehrten, auch von Griechen belehrt worden. Vgl. FREUDENTHAL, „Hellenistische Studien", Heft 1, S. 117.

theoretisch auf den Buchstaben des Gesetzes auflösend wirkt,[1] will er ihn praktisch festgehalten wissen, dringt er mit aller Schärfe auf die Beobachtung der mosaischen Gesetze, weil er in ihnen ein festes Band erkennt, das sein Volk zusammenhält, und weil er meint, daß „durch genaue Beobachtung der Zeremonien nach ihrer leiblichen, buchstäblichen Seite, auch ihre symbolische Bedeutung besser erkannt werde“.[2] Getreu seinem oben erwähnten Grundsatze, daß der Wortsinn der Bibel in der pädagogischen Einwirkung auf die in enge Schranken gebannte Fassungskraft der meisten Menschen seinen Wert und seine Bedeutung habe,[3] sieht er auch im Zeremonialgesetz nach seinem buchstäblichen Wortsinn ein geeignetes Erziehungsmittel, um die sinnlichen Triebe in Schranken zu halten und zu bekämpfen, eine Aufgabe, die, wie wir noch sehen werden, eine fundamentale Forderung der mit seiner ganzen Weltanschauung zusammenhängenden Ethik Philos bildet. Die Lebensordnung, wie sie der Mosaismus lehrt, zielt auf eine läuternde Entsinnlichung, Vergeistigung und Heiligung des Menschen hin und entspricht nach Philonischer Auffassung der gesamten Weltordnung,[4] deren Urkraft, Wesen und Endziel im rein Geistigen besteht. In diesem Sinne wendet Philo den obersten Grundsatz der stoischen Ethik, deren Ähnlichkeit, hinsichtlich der Strenge der sittlichen Gebote,[5] mit der Sittenlehre des Judentums er erkannt hat, auf den Mosaismus an. Die Grundforderung der stoischen Ethik lautet, der Mensch solle sein Leben der Natur- und Weltordnung gemäß einrichten und führen.[6] Da nun nach Philo die vom Mosaismus geforderte Lebensordnung der Weltordnung entspricht, so ergibt sich für ihn eine Übereinstimmung der mosaischen Lebens- und Sittenlehre mit der philosophischen Ethik der Stoa. Sehen wir auch hier Philo

---

[1] Vgl. SIEGFRIED, „Philo von Alexandria“, S. 159 und a. a. O.

[2] De migratione Abrahami 16. 93.

[3] S. oben S. 543, Anm. 1.

[4] De opif. mundi 1 sagt Philo, „Der Schöpfungsbericht sei von Moses dem Gesetze vorangestellt worden, um zu zeigen, daß die Welt mit dem Gesetze und das Gesetz mit der Welt im Einklang stehe.“

[5] Die scharfe Betonung der Gesinnung bei den Stoikern, durch die allein dem Handeln der moralische Charakter verliehen wird — die Unterscheidung einer solchen Handlung als *κατόρθωμα* — vollkommene Pflichterfüllung — von dem *καθῆκον* — dem bloß Geziemenden — hat etwas Analoges mit dem Mosaischen וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים und der späteren rabbinischen Einschärfung der Erfüllung der מִצְוָה לִשְׁמָהּ.

[6] Diog. Laert. VII, 87 sagt, Zeno habe in der Schrift *περὶ ἀνθρώπου φύσεως* als Moralprinzip gelehrt: *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.*

die für die alexandrinischen Denker charakteristische Richtung, mit griechischen Philosophemen und Theorien das Judentum zu tränken und zu befruchten, konsequent verfolgen, so lehnt er andererseits als treuer Jude solche Theorien oft ab, die zu den mosaischen Überlieferungen in einem offenkundig unüberbrückbaren Gegensatze stehen, und zieht diejenigen kosmologischen und metaphysischen Lehrmeinungen griechischer Denker vor, die sich in irgendwelcher, oft freilich nur sehr gezwungener und künstlicher Form mit den jüdischen Grundanschauungen in Einklang bringen lassen. So verwirft er, ähnlich wie dies später die mittelalterlichen jüdischen Religionsphilosophen tun, an ihrer Spitze, trotz seiner sonstigen Anhängerschaft an Aristoteles, Maimonides,[1] die Aristotelische Lehre von der Ewigkeit, dem Ungewordensein der Welt und folgt dem Plato, der die geordnete Welt — den Kosmos — geschaffen und gestaltet werden läßt[2]. Plato, sagten wir eben, läßt die geordnete Welt — den Kosmos — geschaffen und gestaltet werden, das will heißen, daß es für Plato eine Schöpfung aus dem absoluten Nichts nicht gab, wie es denn für den Griechengeist überhaupt als unumstößlich feststehender Grundsatz galt, daß aus nichts nichts werden könne. Plato läßt die chaotische ungeordnete Materie als eine ungewordene von Ewigkeit her existieren; der von dem göttlichen Geiste ausgehende und durch ihn bewirkte Schöpfungsakt besteht für ihn darin, daß durch den göttlichen Geist dem Ungeformten eine zweckmäßige Form gegeben, in das Wirre und chaotisch Ungewordene harmonische Ordnung, Gesetzmäßigkeit und Schönheit gebracht wird, wodurch diese unsere Welt entstanden ist, der die Griechen so sinnig den Namen „Kosmos", was Ordnung, Zierde, Schmuck bedeutet, gegeben haben.

Ob und inwieweit Philo, indem er Platos Lehre von der Ewigkeit und Präexistenz der Materie zu der seinigen machte, sich einer Abweichung von der mosaischen Überlieferung über die Weltschöpfung, nach welcher nicht nur die Form, sondern auch der Stoff der Welt von Gott ins Dasein gerufen ward, bewußt gewesen ist, läßt sich deshalb schwer feststellen, weil auch jüdischen Spekulationen in Talmud und Midrasch, deren schriftliche Fixierung zwar in nachphilonische Zeit fällt, deren Ursprung aber in eine frühere Zeitepoche hinaufreichen mag, die Annahme eines Urstoffes und die Herleitung dieser Annahme aus dem Schöpfungsberichte der Genesis nicht ganz fremd

---

[1] More Nebuchim II. c. 25. Vgl. das. III, 25 fin.

[2] De opif. mundi 2, entsprechend der Lehre Platos im Timäus 28.

gewesen ist.[1] Eine Schöpfung im strengen Sinne, eine Schöpfung aus dem absoluten Nichts gibt es demnach für Philo ebenso wenig wie für Plato. Wie für diesen, bedeutet auch für Philo Weltschöpfung, Weltbildung und -gestaltung. Gott ist, sozusagen, der Künstler, der Architekt, nach dessen Abriß, nach dessen im Geiste entworfenen und gedachten Plane aus der präexistierenden eigenschafts- und gestaltlosen Materie[2] der Bau der Welt ausgeführt wird. Gott ist der den Plan zum Weltenbau schaffende Künstler.[3] Ist er es auch und kann er es auch sein, der durch eigenes Eingreifen diesen gedachten Bauplan ausführt? Die Art, wie Philo diese Frage beantwortet, ist grundlegend für seine gesamte Gottes- und Weltauffassung und bildet zugleich den einschneidendsten Punkt, in welchem er neubildend und umgestaltend in die Lehre des Judentums eingegriffen hat. Philos Auffassung von Gott als dem rein geistigen unendlichen Wesen, dem keinerlei Eigenschaft des Endlichen, Begrenzten, in Schranken des Raumes und der Zeit Wirkenden zugeschrieben werden darf,[4] läßt es nicht zu, Gott mit der Materie in unmittelbare Berührung zu bringen, ihn selbst in diese eingreifen zu lassen, weil erstens, was dem metaphysischen Begriffe Gottes widerspräche, sein Wesen dadurch begrenzt, verendlicht und materialisiert

---

[1] Im Babyl. Talmud Traktat Chagiga pag. 15[a] wird von Ben Soma erzählt, er habe sich in die Schöpfungsgeschichte vertieft und sei zu dem Ergebnis gekommen, daß zwischen den oberen und unteren Wassern nur ein Zwischenraum von drei Fingern gewesen, denn es heiße: „Der Geist Gottes schwebte über den Wassern", wie eine Taube, die über ihren Kindern schwebe, ohne sie zu berühren. Darauf habe R. Josua zu seinen Jüngern gesagt: „Ben Soma befindet sich noch außerhalb der richtigen Einsicht" (ist noch nicht eingedrungen). Dies scheint uns der richtige Sinn der Worte zu sein: עֲדַיִין בֶּן זוֹמָא מִבַּחוּץ, nicht, wie KARL SIEGFRIED: „Philo von Alexandria als Ausleger d. alt. Test." S. 231 übersetzt: „Ben Soma ist außer sich". SIEGFRIED zitiert die obige Stelle nicht aus Traktat Chagiga, sondern aus Midrasch Beresch. Rabba, wo sie (Parascha 2), abgesehen von einigen anderen Abweichungen, mit einem wesentlich veränderten Schlußgedanken wiederkehrt. Rabbi Josua, heißt es da, habe zu seinen Jüngern gesagt, „Ben Soma ist von dannen gegangen, und er lebte (in der Tat) nur wenige Tage". Trotz dieses abweichenden Schlußgedankens, stimmen beide Versionen darin überein, daß Ben Somas „materialisierende" Vorstellung von Gottes schöpferischer Kraft, die Identifizierung des „Geistes Gottes mit den oberen Gewässern" etwas Tadelnswertes oder gar Strafwürdiges sei. Nach Jerusal. Talmud Traktat Chagiga Kap. 2 lehrte R. Juda ben Pasi, die Welt sei ursprünglich Wasser auf Wasser gewesen.

[2] Die ὕλη — Materie — wird als ἄσημος, ἄποιος bezeichnet. De profugis 2.

[3] De opif. mundi 4.

[4] Legum Allegor. III, 17.

werden würde, und weil zweitens – und dies ist die ethische Seite des Problems — Gott als das höchste Prinzip des Guten, der Vollkommenheit und der sittlichen Heiligkeit zur Materie, der Trägerin des Unvollkommenen und der Sinnlichkeit, welche nach Platonisch-Philonischer Auffassung die Quelle des Bösen ist, in keine unmittelbare Beziehung treten kann.[1] Um daher den von Gott in seinem unendlichen, unbegrenzten Geiste entworfenen und gedachten Weltenplan durch persönliches Eingreifen zur Ausführung zu bringen, um die gedachte Welt in die bestehende, unseren Sinnen wahrnehmbare Welt umzusetzen, bedurfte es für Philo der Annahme vom höchsten Sein — von Gott — gesonderter geistiger Kräfte als ausführender Werkmeister des von der höchsten Intelligenz entworfenen Bauplanes, als Mittler zwischen Gott und der zu bildenden und gestaltenden endlichen Welt.[2] Dieses von Philo als Erklärungsgrund der Weltbildung und Welterhaltung aufgestellte komplizierte System von vermittelnden göttlichen Kräften, welche als Teilkräfte durch die beiden schon in den mosaischen Urkunden scharf hervortretenden Attribute oder Eigenschaften Gottes — das Attribut der unendlichen Güte und Barmherzigkeit und das der alles beherrschenden Macht — charakterisiert, durch Philo von Gott abgesondert und personifiziert werden, findet seinen zusammenfassenden Ausdruck in dem Logosbegriffe, welcher den Mittelpunkt wie der philosophischen Weltauffassung Philos, so auch seiner neuernden Umbildung der Grundlehren des Judentums bildet.

Der Logosbegriff ist — allerdings in vielfach wechselnder Fassung und mannigfacher Bedeutung — altes Eigentum der griechischen Philosophie. Schon von dem großen jonischen Denker — Heraklit von Ephesus — um das Jahr 500 v. Chr. als der Eine allwaltende göttliche Feuergeist, „der unzählige Male die Welt baut, sie wieder zu bestimmter Zeit aufgehen läßt, um sie immer wieder aufs neue zu bauen", zum Grundprinzip seiner Naturauffassung erhoben,[3] kehrt

---

[1] De opif. mundi 24 läßt Philo nur die gute Seele des Menschen von Gott selbst erschaffen werden, die Seele der Schlechten dagegen ist das Werk der vermittelnden Kräfte. Vgl. De profugis 13, 14.

[2] S. besonders De confusione linguarum 34, wo, trotz scharfer Betonung der Einheit Gottes, von unsäglich vielen Gott umgebenden Kräften als Beiständen und Erhaltern alles Geschaffenen gesprochen wird, durch welche Kräfte auch die immaterielle Idealwelt — der νοητὸς κόσμος — das Musterbild der Sinnenwelt — erbaut worden sei.

[3] Diog. Laert. IX, 1. CLEMENS, Alexandr. Stromata V. 14. EUSEBIUS: Praep. Evang. XIII. Vgl. MULLACH: Fragm. Philos. Graec. I S. 315 und 322.

er in veränderter Fassung zwei Jahrhunderte später in dem System der Stoiker wieder,[1] welche neben Plato einen bestimmenden Einfluß auf Philos Weltanschauung geübt haben. Und wenn es auch als unzweifelhaft gelten darf, daß Philos Lehre, nach ihrer kosmologischen Seite hin, nach der Seite seiner Theorie von der Gestaltung und Bildung der Welt und ihrem Verhältnis zum Urgöttlichen, in weit größerem Maße auf Plato als auf den Stoikern ruht,[2] so ist das gewiß, daß er das Wort, den Namen „Logos" für seine zwischen Gott und Welt vermittelnde Kraft keinem anderen als der Lehre der Stoa entnommen hat. War dieses vieldeutige Wort — es bedeutet wie einerseits Vernunft, Denkkraft, Denkfähigkeit und Gedanke, so auch das gesprochene Wort als Äußerung des Gedachten — für Philos philosophischen Begriff der vermittelnden göttlichen Kraft in hohem Grade geeignet, so bot auch der biblische Schöpfungsbericht dafür einen willkommenen Anknüpfungspunkt, durch den eine Vereinigung der Lehre von der weltbildenden Kraft des Logos mit dem Wortlaute der mosaischen Urkunde sich in gewissem Sinne herstellen ließ. Daß das Wort Gottes schöpferische Kraft habe, daß durch seinen mittels gesprochenen Wortes kundgegebenen Gedanken und Willen in das chaotisch Formlose, in die Öde und Finsternis formgebende Erleuchtung dringt, das spricht der mosaische Schöpfungsbericht im dritten Verse der Genesis aus, in dem es heißt: Gott sprach: „Es werde Licht, und es ward Licht". Dieses zur Tat gewordene Wort Gottes der Bibel, in Verbindung mit dem Weltbildungsgedanken Platos und dem der Stoa entnommenen Logosausdruck wird zur Logoslehre Philos, zur Lehre von der personifizierten, von Gott gesonderten, zwischen ihm und der Welt vermittelnden Kraft, durch welche Lehre ein gewaltiger Riß in die Gotteinheitslehre des Judentums versucht worden ist, der, wenn auch seine weitreichenden Folgen

[1] Sextus Emp. adv. Math. IX, 101. PLUTARCH plac. philos. I, 7. Vgl. HEINZE: „Die Lehre vom Logos in d. gr. Phil." Der weltbildende λόγος σπερματικός ist nach der Lehre der Stoa ein Teil der Gottheit und faßt, ähnlich wie der Logos bei Philo, eine Mehrheit von Kräften — λόγοι, oder δυνάμεις — in sich.

[2] Die entgegengesetzte Ansicht ZELLERS (Philos, d. Gr. III, 2) kann nicht als durchweg stichhaltig gelten. Der transzendente Dualismus Philos und seine Lehre von der Weltbildung zeigen gar zu deutlich eine Anlehnung an Platos Timäus und stehen, trotz mancher Übereinstimmung in der Logoslehre, in wesentlichen Punkten zum materialistischen Pantheismus der Stoa im Gegensatz. Vgl. JAKOB HOROVITZ, „Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Weltschöpfung", Marburg 1900. Vgl. auch HEINZE: „Die Lehre vom Logos in d. gr. Phil." und B. RIPPNER in d. Monatsschrift f. Gesch. und Wiss. d. Judent.

damals noch nicht vorausgesehen und von Philo selbst nicht geahnt werden konnten, gleichwohl leichtbegreiflicherweise auf seiten der am strengen Monotheismus festhaltenden Juden, besonders der palästinensischen, welche mit der griechischen Spekulation in keine unmittelbare Berührung gekommen waren, heftigen Anstoß erregen mußte. Daraus erklärt sich das im Talmud wiederholt ausgesprochene Verbot der Beschäftigung mit den סִפְרֵי מִינִים — den ketzerischen Schriften, unter welchen, wie KARL SIEGFRIED GRÄTZ gegenüber mit Recht behauptet[1] und durch eine Talmudstelle[2] und die Bemerkung eines Thosafisten[3] belegt, die, eine Spaltung der Gotteseinheit lehrenden Schriften alexandrinischer Juden zu verstehen sind. Die Abneigung und der Eifer der streng am monotheistischen Gottesgedanken Festhaltenden gegen die mittels der Allegoristik und griechischer Philosopheme in die Gottesidee des Judentums hineingetragene Spaltung mußten natürlich um so größer werden, je schärfer und deutlicher das christliche Dogma in die Erscheinung trat und damit der Gegensatz der neuen, die Mittlerschaft zwischen Gott und Welt scharf betonenden Lehre gegen die Gotteinheitslehre des Judentums offenbar wurde.

Denn daß, neben dem aus dem Orient, vor allem aus dem Parsismus und seinem Mithraskult, neben dem von Phönizien aus nach Ägypten, Judäa und Griechenland eingedrungenen Adoniskult und ihren mystisch-religiösen Vorstellungen, auch der jüdische Alexandrinismus und zuoberst sein wissenschaftlicher Systematiker Philo auf theosophisch-spekulativem Wege, ohne es zu wissen und noch weniger zu wollen, das christliche Dogma vorbereitet haben, ist nicht nur aus der Logoslehre des Evangelium Johannis[4] und den Paulinischen Briefen,[5] aus den Gnostikern[6] und den griechischen Kirchenvätern[7] zu er-

---

[1] SIEGFRIED: „Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments" II. Teil, S. 286.

[2] Talm. Jerusch Berach. Kap. 9. Vgl. Midr. Beresch. Rabb. Parascha VIII, Kap. 1, 26.

[3] „Minim — Sektierer — sind diejenigen, die an die Existenz von zwei Gottheiten glauben".

[4] Kap. 1, 1—3.

[5] Coloss. 1, 15, 16; Ephes. 3, 9; Hebr. 1, 2. An den angeführten Stellen und noch mehreren anderen wird die Mittlerschaft Jesu als Weltbildners, entsprechend der des Logos bei Philo, scharf betont.

[6] Über Philos Einfluß auf die Gnostiker s. SIEGFRIED, „Philo von Alexandria" S. 341—343.

[7] S. ebendas. S. 330 ff.

kennen, es wird auch aus Stellen in den Schriften Philos selbst ersichtlich, an denen dieser den Mittler Logos bald das Abbild,[1] bald schlechtweg den Sohn Gottes,[2] bald, im Unterschiede von der durch den Logos gebildeten Welt, welche als der jüngere Sohn bezeichnet wird,[3] den ältesten Sohn Gottes nennt. Es ist somit klar, daß durch die von dem platonisierenden jüdischen Denker Philo mittels allegorischer Deutung der biblischen Schriften und mittels künstlicher Verquickung derselben mit der griechischen Philosophie in den rein monotheistischen Gedanken hineingetragene Spaltung das Judentum bedroht war und in seiner Grundsäule, welche zu allen Zeiten die Gotteinheitsidee gebildet hat, hätte erschüttert werden können. Daß diese dem Judentum drohende Gefahr abgewendet worden, daß die Philonische Spekulation für das Judentum nur eine philosophische Theorie geblieben ist, ohne praktisch dasselbe zugunsten der auf dem Grunde orientalisch-mystischer Kulte und der mit ihnen verschmolzenen griechischen Theoreme sich aufbauenden christlichen Lehre aus den Angeln zu heben, dazu haben, neben der in sich gefestigten Wahrheit des monotheistischen Gedankens und dem Unhistorischen, das in der auf die Spitze getriebenen alexandrinischen Allegoristik lag, noch mehrere geschichtliche Momente wesentlich mitgewirkt.

Die von dem dereinstigen Schüler Rabbi Gamliels, dem Schriftgelehrten Saul aus Tarsus, welcher nach Eintritt in die junge christliche Johannesgemeinde den Namen Paulus angenommen hat, zu seiner Lebensaufgabe gemachte, mit rastlosem Eifer und flammender Begeisterung betriebene apostolische Mission der Heidenbekehrung hatte für die großen Erfolge, die sie erzielte, zu ihrer Voraussetzung die Aufhebung der Verbindlichkeit des Mosaischen Gesetzes, weil, wenn seine Verbindlichkeit — besonders nach zeremonial-ritualer Seite hin — aufrecht erhalten worden wäre, Griechen und Römer niemals für den neuen Glauben hätten gewonnen werden können. Für diese seine antinomistische Tendenz, für den Vernichtungskampf gegen das Mosaische Gesetz, der sich — nebenbei bemerkt — nicht nur gegen die zeremonial- und ritualgesetzlichen Bestimmungen richtete, sondern auch in den Kreis ethischer Lehren tief eigriff — — — ist doch nach dem Römerbrief „Christus des Gesetzes Ende", so daß „wer an ihn glaubt, durch diesen Glauben allein gerecht ist"[4] — — —

[1] De opif. mundi 6. Leg. Allegor. III, 31.
[2] De profugis 20.
[3] Duod deus immutabilis sit 6.
[4] Röm 10, 4.

gilt doch Tugend nicht als Verdienst menschlichen Wollens und aus freier Selbstbestimmung entspringenden Handelns, sondern als dem Menschen ohne eigenes Verdienst zuteil werdende Gnade[1] — — für diesen seinen Kampf gegen die mosaische Gesetzes- und Pflichtenlehre fand der Apostel Paulus einen historischen Stützpunkt in der alten prophetischen Verkündung, die später auch im Talmud wiederkehrt, daß dereinst — in der Messianischen Zeit — die Verbindlichkeit der Mosaischen Gebote aufhören werde.[2] Dieses „dereinst" deckte sich aber für Paulus mit der Gegenwart. Das von den Propheten verheißene Zukunftsideal war nach seiner innersten Überzeugung durch die Erscheinung Jesu bereits verwirklicht. Der durch Synkretismus, durch Verschmelzung mit orientalischen Religionsvorstellungen in die neue Johannesgemeinde eingedrungene Mythos von der mysteriösen Geburt, dem Tod und der Auferstehung eines die Welt erlösenden Heilands ward für Paulus zu einem unerschütterlich festen dogmatischen Glauben an die erlösende Macht Christi, zu einem Glauben, an den allein die Seligkeit des Menschen geknüpft sei.[3]

Diese antinomistische — gesetzesgegnerische — Richtung des Apostels Paulus und ihre Begründung durch den Glauben an die bereits eingetretene Verwirklichung der prophetischen Verheißung standen zu Philos Auffassung des Judentums und seiner Messianischen Zukunftsidee in krassem Widerspruch. Wir haben gesehen, wie scharf Philo, trotz der höheren Bewertung des allegorischen Sinnes der Schriftstellen, im Vergleich zu ihrem buchstäblichen Sinne, die Verbindlichkeit der Beobachtung der Mosaischen Gesetze betont, und wie er denjenigen Leichtfertigkeit vorwirft, die sich von der Erfüllung der gesetzlichen Vorschriften lossagen.[4] Was ferner die Paulinische Begründung des Antinomismus durch den bereits erfolgten Anbruch der Messianischen Zeit angeht, so widersprach auch sie der Philonischen Auffassung des Messiasgedankens, der für Philo in dem Vertrauen auf eine dereinstige herrliche Zukunft seines Volkes und auf die Erfüllung der idealen ethischen Verheißungen der alten israelitischen Propheten wurzelte. Daher ist es leicht erklärlich, daß, so sehr auch „der mächtige Strom Philonischer Allegoristik" und seine

---

[1] Röm 11, 6.

[2] מִצְוֹת בְּטֵלוֹת לֶעָתִיד לָבֹא.

[3] Röm 10, 9, 10.

[4] De migr. Abrahami 16, 89—93.

philosophische Spekulation den Geist des alexandrinischen Judentums ergriffen und befruchtet hatte, dieser Strom für die Beeinflussung der Juden und ihrer Lehre desto mehr versiegen mußte, je mehr er im Paulinischen Sinne von Aposteln, Evangelisten und Kirchenlehrern aus seinem ursprünglichen philosophischen Bette abgeleitet und in das enge Bett des Dogma gezwängt wurde. Barg die Philonische Allegoristik und der von ihm im Anschluß an Plato in der Lehre vom Logos vorgetragene Gedanke der Mittlerschaft zwischen Gott und Welt, trotz der in ihnen vollzogenen Verquickung heterogener Elemente, den Keim philosophischer Entwicklungsfähigkeit in sich, die in einen breiten Strom theosophischer und religionsphilosophischer Systeme sich zu ergießen und zu differenzieren geeignet war, so wurde, wie CARL SIEGFRIED und in neuester Zeit PAUL WENDLAND klar darlegen,[1] die Allegoristik und die Logosidee für die kirchliche Exegese der biblischen Schriften zum bloßen Mittel, um eine starre Dogmatik, eine nicht wanken und nicht weichen wollende Glaubenslehre aufzustellen, an welche das Heil und die Erlösung des Menschen geknüpft sei. Konnte diese Lehre einen großen Teil der heidnischen Völker, deren Oberschichten zu jener Zeit jeden inneren sittlichen Lebensinhalt eingebüßt hatten, leicht für sich gewinnen, hat sie besonders auf die Unterschichten derselben, die in der römischen Kaiserzeit unter schwerem sozialen und wirtschaftlichen Drucke seufzten, ihre werbende Kraft mit Erfolg geltend gemacht, und hat sich auch eine nicht geringe Zahl von wenig kritisch, wenig unterscheidungsfähig, von schwärmerisch veranlagten Juden ihr angeschlossen, so war sie andererseits nicht imstande, den rein monotheistischen Gedanken des alten Israel aus der Welt des Geistes zu bannen, und den Bestand des Judentums, das nach wie vor an den Mosaismus und an die großen Propheten sich lehnte, aus denen es, wie aus einem unversiegbaren Borne, seine religiös-sittliche Lebenskraft schöpfte, zu untergraben.

Dazu kam, daß im Gegensatze zur Paulinischen Lehre, daß „nicht durch des Gesetzes Werke, sondern nur durch den Glauben allein den Menschen Seligkeit zu teil werden könne“, einer Lehre, die in den ersten Zeiten des jungen Christentums heftige Konflikte zwischen den juden-christlichen und den heiden-christlichen Gemeinden hervorrief

---

[1] SIEGFRIED in d. mehrfach angeführten Werke „Philo v. Alexandria“, S. 398, 99. Vgl. WENDLAND, „Die Hellenist.-röm. Kultur in ihren Bezieh. z. Judent. u. Christent.“

— daß im Gegensatze zu dieser gesetzesfeindlichen Lehre auf jüdischer Seite gerade der gesetzliche Teil der Lehre unablässig mit sich steigerndem Eifer bis ins Extrem gepflegt und fortentwickelt wurde. Seit Schamai und Hillel, deren Blüte hundert Jahre vor der Zerstörung des zweiten Tempels gesetzt wird, in deren unter dem Namen „Haus Hillel und Haus Schamai" bekannten Schulen, von diesen bis Jochanan ben Sakkai, welcher, Zeuge der Tempelzerstörung, unter den Kaisern Vespasian und Titus dem Judentum und seiner Lehre in dem zu Jamnia am Mittelländischen Meere gegründeten Lehrhause einen neuen geistigen Mittelpunkt schuf — sein Nachfolger in Jabnah war Raban Gamliel, auf dessen Anregung eine neue griechische Übersetzung der Bibel von Aquila verfaßt wurde[1] — von da weiter bis Akiba ben Josef, von dem es heißt, daß er „jedes Wort und jeden Buchstaben der Schrift zur Auslegung der gesetzlichen Bestimmungen gedeutet habe", und bis Juda Hanasi, dem Redaktor der Mischna, der, nach einer Überlieferung im Talmud und Midrasch, mit Antoninus — vielleicht ist Marc-Aurel, der stoische Denker auf dem römischen Kaiserthrone, gemeint — philosophische Gespräche geführt haben soll, — diesen zwei Jahrhunderte umfassenden Zeitraum zieht sich die lange Reihe der Tannaim hin, die an der Auslegung und Feststellung der mündlich überlieferten Gesetzeslehre unausgesetzt gearbeitet haben. Und an sie schließt sich die lange Reihe der Amoraim, der Verfasser der Gemarah, die gleichfalls mehr als zwei Jahrhunderte die Halachah fortspinnen, unter ihnen die Gründer der berühmten Schulen in Sura, Nehardea und Pumbedita, bis das riesenhafte Werk — der babylonische Talmud — um das Jahr 500 n. Chr. zum Abschluß gebracht wird.

War auch das Gebot der Erforschung des Gesetzes schon von vornherein durch den Mosaismus seinen Bekennern eingeschärft worden, weil die Thora eine Führerin durchs Leben, die Wegweiserin für das sittliche Handeln zu werden bestimmt war, und hatte selbst ein so abstrakt denkender und unter dem Einflusse der Platonischen Ideenlehre stehender Geist wie Philo allen mosaischen Gesetzen, auch den Zeremonial- und Ritualvorschriften, obwohl er hinter ihnen höhere Wahrheiten verborgen sah, in ihrem buchstäblichen Sinne dauernde Verbindlichkeit zuerkannt, so ist die minutiöse oft haarspaltende Ausdeutung und Ausspinnung, welche die mosaischen Gesetze im Talmud erfahren, so weitgehend, die „Zäune und die Zäune der Zäune", die

---

[1] Vgl. CASSEL: „Lehrbuch der jüd. Gesch. u. Literatur" S. 169.

zum Schutze der Gesetze aufgerichtet werden, so vielverschlungen, daß man wohl nicht irrt, wenn man annimmt, daß gar manche spätere Teile dieses weitmaschigen Netzes nicht ohne die bewußte Absicht einer Reaktion gegen den das Judentum verneinenden Paulinischen Antinomismus gesponnen worden sind. Und wie man einerseits darüber wohl kaum verschiedener Meinung sein kann, daß ein gut Teil der auf diese minutiöse haarspaltende Arbeit verwandten scharfen und reichen Geisteskraft theoretisch weit besser hätte verwendet werden können, so ist es andererseits kaum zu bezweifeln, daß diese jahrhundertelange Arbeit an dem Gesetzeswerke tatsächlich einen Schutzwall für den Bestand des Judentums gebildet und zu seiner Erhaltung gegenüber dem aus dem Alexandrinismus und aus der spekulativen Lehre Philos erwachsenen dogmatischen Christentum nicht wenig beigetragen hat.

Die unmittelbaren Folgeerscheinungen des alexandrinischen Denkens und der philosophischen Spekulation Philos sind, wie wir gesehen haben, für das Judentum ungünstig, ja zum Teil gefahrdrohend gewesen. Durch die auf die Spitze getriebene Allegoristik ist der einfache, schlichte, vielfach poetische Inhalt der mosaischen Urkunden oft entstellt, mit fremdartigen Elementen durchsetzt und dadurch historisch verfälscht worden. Durch die mit jener Allegoristik eng verwachsene und durch sie in das Judentum künstlich hineingetragene Spaltung des Gotteinheitsgedankens, durch die mit dem Mosaismus verwobene Lehre vom Logos als Mittler zwischen Gott, der Welt und dem Menschen ist der Boden urbar gemacht worden für die Aufführung des dogmatischen Lehrgebäudes des Christentums. Wollte man jedoch, angesichts dieser unbestreitbaren Tatsache, zu der Behauptung sich versteigen, daß die große bewundernswerte Geistesarbeit Philos für die Dauer keinerlei fördernden Einfluß auf die Entwicklung und Weiterbildung des Judentums geübt habe, so würde man nicht nur diesem großen Denker Unrecht tun, sondern würde auch der geschichtlichen Fortentwicklung des Judentums selbst durchaus nicht gerecht werden. Die geschichtliche Entwicklung ist sehr oft keine geradlinige. Sie bewegt sich häufig in vielfach verschlungenen, schlangenförmigen Linien, und wenn man ihr auf diesen ihren Bahnen folgt, findet man, daß durch die philosophische Spekulation Philos das Judentum mittelbar eine große Bereicherung und Fortbildung erfahren hat.

Von den beiden Quellen, welchen, psychologisch betrachtet, das

religiöse Bedürfnis des Menschen entströmt, deren eine als der ethische, die andere als der metaphysische Trieb bezeichnet werden kann, floß die erstere — die ethische — dem jüdischen Bewußtsein und der jüdischen Lehre von vornherein sehr reichlich und ergiebig, während die andere — die metaphysische — große Strecken weit entweder gar nicht strömte oder nur stellenweise und vereinzelt hervorbrach. Die Tendenz und die Ziele des Judentums sind von Hause aus praktisch-ethische. „Am Anfang war die Tat.“ Dieses Wort darf gewissermaßen als Leitmotiv des Mosaismus betrachtet werden. Die Thora ist eine Lehre des Lebens und seiner sittlichen Gestaltung. Sie ist, wie es im Deuteronomium heißt, „nicht im Himmel und nicht jenseits des Meeres, daß man fragen könnte, wer steigt für uns hinauf oder zieht hinüber, um sie uns zu holen und verständlich zu machen; sie ist dem Menschen nahe, er hat sie im Munde zu führen, sie soll in sein Herz dringen, damit er sie erfülle und betätige“. Und in konsequenter Fortbildung der Grundtendenz des Mosaismus sind es auch bei den Propheten — in fortgeschrittener universalistischer Ausprägung — die ethischen Ziele und Ideale, welche im Vordergrunde des Interesses des Menschen und der Menschheitsgeschichte stehen. Wie im Mosaismus, wird auch im Prophetismus der Mensch, seine Lebensaufgabe und seine Lebensziele stets zu Gott in Beziehung gesetzt, und der Vollkommenheitsgrad des Menschen an der Norm seiner Annäherung an die göttliche Vollkommenheit, an der Gottähnlichkeit gemessen. Aber diese Norm ist auch hier fast immer die praktisch-ethische. Denn wie für den Menschen das Schwergewicht des Lebensinteresses in das Sittliche fällt, so ist für das Judentum auch sein Gott, um ein Wort HERMANN COHENs zu gebrauchen, „der Gott der Ethik“. Die dreizehn Eigenschaften oder Attribute, welche die Bibel lobpreisend dem höchsten Wesen zuschreibt, und welche bis auf den heutigen Tag in weihevoller Andacht in Israels Gotteshäusern rezitiert werden, sind alle ethischen Charakters; und wenn der Israelit seinen mit Gott geschlossenen Bund zum Ausdruck bringen will, dann tut er dies mit den biblischen Worten: „Ich habe mich dir anverlobt durch Recht und Gerechtigkeit, durch Güte und Barmherzigkeit, ich habe mich dir anverlobt durch Treue; dies ist und bedeutet Erkenntnis Gottes.“

Unstreitig ist diese ethische Gottesauffassung und des Verhältnisses des Menschen zu ihm erhaben und für den Menschen heilbringend. Sie ist es auch, worin der Hauptgrund für die Erhaltung und Unzerstörbarkeit der jüdischen Religion zu suchen ist. Allein

sie befriedigt nur die eine Seite des religiösen Triebes, sie kommt nur dem einen Verlangen der Gott suchenden Seele entgegen; die andere Seite des religiösen Triebes — die metaphysisch-mystische — und ein gut Teil mystischen Ahnens und Sehnens liegt in jedem innigen religiösen Empfinden — kommt dabei nicht in gleicher Weise zu ihrem Rechte. Und wenn einmal, wie in der Vision des Propheten Ezechiel, die mystische Ader des nach metaphysischer Gotteserkenntnis mächtig ringenden religiösen Gemütes stark anschwillt, macht dies auf das sonst in klaren ethischen Bahnen sich bewegende religiöse Bewußtsein einen so ungewohnten fremdartigen Eindruck, daß talmudische Gesetzeslehrer allen Ernstes daran gedacht haben, das Buch Ezechiel aus dem Kanon der heiligen Bücher auszuschließen.[1] Und doch hat und behält der metaphysische Trieb des Menschen einen Rechtsanspruch auf Befriedigung in der Gestaltung und im Ausbau der Religion; ihm muß vollends Rechnung getragen werden, wenn eine philosophische Betrachtung der Religion ermöglicht werden, wenn eine Religionsphilosophie sich entwickeln soll. Nun ist es aber gerade Philo, der für den Aufbau und die Entwicklung einer Religionsphilosophie im Judentum von maßgebender Bedeutung gewesen ist. Er zuerst hat durch seine Lehre, so sehr diese auch im einzelnen von einer historisch richtigen Auffassung des Judentums abirrte, nach einem Ausdrucke SIEGFRIEDs, dem wir in der nachfolgenden Darstellung des Philonischen Einflusses auf mittelalterliche jüdische Denker in vielen Punkten folgen, — „die spekulative Saat ausgestreut", aus welcher durch Vermittlung anderweitiger Doktrinen in späteren Zeitperioden mannigfache Richtungen jüdischen religionsphilosophischen Denkens emporgewachsen sind. Abgesehen von dem schon in verhältnismäßig früher Zeit in den Targumim und im palästinensischen Midrasch hervortretenden vielfachen Einfluß Philos, ist es historisch gesichert, daß die um die Mitte des dritten Jahrhunderts n. Chr. entstandene, von Plotin in ein System gebrachte neuplatonische Philosophie — die letzte Verfechterin griechisch-heidnischen Denkens gegenüber der um sich greifenden christlichen Lehre — als eine systematische Fortbildung und Vertiefung der von Philo vertretenen Welt- und Gottesauffassung gelten darf.[2] In beiden wird als Endziel des Menschendaseins das unmittelbare Schauen Gottes, als das ein-

---

[1] Talmud Babli Trakt. Chagiga pag. 13ᵃ.

[2] Vgl. ZELLER, „Philos. d. Griechen" III, 2. ÜBERWEG, „Grundriß d Gesch. d. Phil." Teil 1.

zige Mittel, zu diesem höchsten Ziele zu gelangen, die Askese und die Abtötung der Sinnlichkeit hingestellt. Von wie großem Einfluß aber die neuplatonische Philosophie auf die Entstehung und Entwicklung der Kabbalah — der mittelalterlichen jüdischen Geheimlehre — gewesen ist, ist von Isaac Misses in seiner Schrift „Zofnat Paneach" eingehend nachgewiesen worden.[1] Neben diesem mittelbaren Einflusse Philos auf die Kabbalah machen sich auch direkt viele Berührungspunkte beider bemerkbar. Bei beiden sind dieselben Grundsätze der Schriftauslegung — die allegorische neben und über der buchstäblichen des Wortsinnes — anzutreffen. Nach der Kabbalah ist, ebenso wie nach Philo, das Wesen Gottes auf begrifflich-wissenschaftlichem Wege unerkennbar, während das unmittelbare Schauen Gottes auf dem Wege der Selbstentäußerung und Extase als dem Weisen erreichbar bezeichnet wird. Philo gebraucht zur Bezeichnung Gottes als des alles umfassenden höchsten Wesens den Begriff *τόπος*, den Begriff des unbegrenzten Raumes; ganz dementsprechend bezeichnen die Kabbalisten Gott — außer mit dem Namen „En Soph" das Grenzenlose — mit dem Raumbegriffe מָקוֹם, eine Bezeichnung, die in manche unserer Gebete Eingang gefunden hat. Die aus der Kabbalah bekannten beiden Hauptattribute Gottes — מִדַּת הַדִּין und מִדַּת הָרַחֲמִים — das Attribut der richtenden Herrschergewalt und das der Güte und Barmherzigkeit, stammen aus Philo, bei dem sie nicht oft genug als die beiden Hauptseiten des göttlichen Waltens hervorgehoben werden können. Und daß die Auffassung dieser Attribute Gottes als von Gott gesonderter göttlicher Kräfte aus der Kabbalah in die späteren jüdischen Religionsvorstellungen eingedrungen ist, wird unzweideutig dargetan durch ein in die Neilahandacht des Versöhnungstages eingeschaltetes Gebet, welches an die מִדַּת הָרַחֲמִים — an die göttliche Barmherzigkeit gerichtet, diese anfleht, vor dem Throne Gottes als Fürsprecherin für uns sich niederzuwerfen und Gnade zu erbitten. Den vermittelnden Kräften Philos, die im Logos ihren zusammenfassenden einheitlichen Ausdruck finden, entspricht die Lehre von den Sephiroth im Sohar, dem um das Jahr 1300 von dem spanischen Juden Mose de Leon im Anschluß an viel ältere Anschauungen niedergeschriebenen Hauptwerke der Kabbalah. Auch bei der Schöpfung wird hier, wie bei Philo, zwischen der vorerst im göttlichen Geiste planmäßig entworfenen gedachten Welt und der nach diesem Plane erfolgenden Ausführung derselben

[1] Misses: „Zofnat Paaneach od. üb. d. jüd. Geheimlehre". Krakau 1862, 63.

unterschieden. Wie bei Philo und noch viel ausgesprochener bei den Neuplatonikern, wird auch in der Kabbalah „die Entstehung der Welt aus Gott emanatistisch, d. h. als Ausstrahlung und stufenweises Hervorgehen des Geringeren aus dem Höheren“ aufgefaßt. Die Platonische Präexistenz der Seele vor ihrer Verbindung mit dem Körper lehrt die Kabbalah ebenso wie Philo. In der kabbalistischen Ethik gilt, wie in der Philonischen, die Materie als Quelle des Bösen. Beide sehen in der Bekämpfung und Überwindung der Sinnlichkeit das einzige Mittel für den Weisen, sich von der bedrückenden erniedrigenden Erdenlast zu befreien und zum Schauen Gottes, zur Vereinigung mit ihm sich zu erheben. Sind, wie wir gesehen haben, bedeutende Einwirkungen der Spekulation Philos auf die kabbalistische Richtung der jüdischen Religionsphilosophie nachweisbar vorhanden, so hat Philo teils durch Vermittlung der Neuplatonischen, teils auch durch die der später bei den Arabern und Juden sich verbreitenden Aristotelischen Philosophie, auch auf andere jüdische Religionsphilosophen des Mittelalters einen großen Einfluß geübt. Der um die Mitte des elften Jahrhunderts in Spanien lebende Dichter und Denker Ibn-Gebirol, nach SAL. MUNKs Entdeckung, identisch mit dem den christlichen Scholastikern als Verfasser der Schrift „Fons Vitae“ unter dem Namen Avicebron bekannten und von ihnen für einen Araber gehaltenen Philosophen,[1] zeigt in seiner auf neuplatonischer Basis ruhenden Lehre in manchen Grundgedanken große Ähnlichkeit mit Philo. Weicht er auch in der Theorie von der Materie von diesem ab, so erscheint andererseits auch bei ihm der Wille oder das Wort Gottes, gleich dem Philonischen Logos, mit schöpferischer Kraft ausgestattet, und was die Methode der Auslegung der biblischen Schriften angeht, ist auch bei ihm wie bei Philo die Allegoristik vorherrschend.

Und wenden wir uns endlich, mit Übergehung anderer jüdischer Denker, zu dem bedeutendsten jüdischen Philosophen des Mittelalters — zu Moses Maimonides — so finden wir bei ihm sowohl in der Grundtendenz seines Philosophierens, wie in einzelnen seiner Lehren, zahlreiche und große Übereinstimmungen mit unserem alexandrinischen Denker Philo, die einen unverkennbaren Einfluß des letzteren auf ihn verraten. Auch bei Maimonides ist die Grundtendenz des Philosophierens darauf gerichtet, zwischen Glauben und Denken eine Versöhnung herbeizuführen. Mit seinem Denken in der Aristotelischen

[1] SALOM. MUNK: „Mélanges de philosophie juive et arabe“, Paris 1859.

Philosophie wurzelnd, mit seinem Herzen und Gemütsleben dem Judentum treu ergeben, versucht er, wie unser Alexandriner dies von seiner Platonisch-Stoischen Basis aus getan, die Lehren des Mosaismus und des Judentums mit der Weltweisheit des großen Denkers und Systematikers von Stagira in Einklang zu bringen, entscheidet sich aber in den Fällen, in welchen die Kluft zwischen Aristoteles und der Bibel eine unüberbrückbare ist, zugunsten der geoffenbarten mosaischen Lehre, deren Autorität er in den religiösen Grundfragen ungeschmälert gewahrt wissen will. So erklärt er die Lehre des Aristoteles von dem Ungewordensein der Welt, von der Ewigkeit des Kosmos, als eine mit der mosaischen Schöpfungsüberlieferung unvereinbare für unannehmbar.[1] Dagegen ist er in all den Fällen, wo die Kluft zwischen philosophischem Denken und biblischen Überlieferungen nicht unüberbrückbar gähnt, unablässig bemüht, die letzteren vernunftgemäß zu deuten, wie dies besonders bei der Erklärung biblischer Wundererzählungen und in seiner Auffassung der Prophetie geschieht.[2] Ist der jüdische Aristoteliker Maimonides hierdurch wie durch viele andere Versuche eines Ausgleichs zwischen Vernunft und Glauben, in seinem religionsphilosophischen Hauptwerke — „Dem Führer der Irrenden" — im Gegensatze zu dem nach Seiten der Mystik neigenden Philo, der erste Begründer einer rationellen jüdischen Theologie geworden, so begegnet man andererseits bei ihm mancher Auffassung religiöser Grundbegriffe, die mit der Philonischen eine große Ähnlichkeit zeigen. Auch für ihn ist Gott eigenschaftslos und unerkennbar;[3] auch nach seiner Gottes- und Weltauffassung greift Gott nicht unmittelbar in die Dinge der irdischen Welt ein, sondern bedient sich dazu als vermittelnder Kräfte der „reinen Geister" oder „Engel". „Gott schafft nichts", heißt es, unter Berufung auf einen Ausspruch der Rabbinen, an einer Stelle des More Nebuchim, „ohne auf die obere Familie hinzuschauen",[4] d. h. alles, was der Geist Gottes ins Dasein gerufen, ist, um mit Plato zu reden, im Hinblick auf die Welt der Ideen, oder um der Ausdrucksweise Philos zu folgen, mit Hilfe einer von dem höchsten Wesen ausstrahlenden göttlichen Kraft — eines Logos — geschaffen worden. Ferner begegnen wir bei Maimonides, ähnlich wie bei Philo, einer doppelten Deutung von Bibelstellen,

---

[1] More Neb. II, c. 25, vgl. III, 25.
[2] More Neb. II, 39—45.
[3] More Neb. I, 54.
[4] More Nebed. Stern II, c. 6.

auch in ihrem gesetzlichen Teile, der nach dem Wortsinn, der sich der beschränkten Auffassung der Menschen anbequemt, und der allegorischen — nach dem Schriftsinn — welche die Übereinstimmung des mosaischen Gesetzes mit der Vernunft und der Wissenschaft dartun will.[1] Hat Philo, wie wir gesehen haben, trotz der höheren Bewertung des allegorischen Sinnes, die Verbindlichkeit des Gesetzes auch nach seinem buchstäblichen Sinne scharf betont,[2] so hat Maimonides neben seinem „More Nebuchim"—dem großen religionsphilosophischen Werke, in welchem er das Judentum und seine Lehren vernunftgemäß zu begründen sucht, — das riesenhafte halachische Werk Jad-Hachasakah verfaßt, welches den ersten, das ganze mosaische und talmudische Gesetz umfassenden und in systematischer Ordnung darstellenden Kodex bildet. Ist es aber auch bei diesem alle ritualgesetzlichen Gebote und Verbote ausnahmslos kodifizierenden Werke für die Geistesrichtung seines Verfassers charakteristisch, daß die beiden ersten der vierzehn Bücher, welche es enthält, die Titel „Erkenntnis" und „Liebe" führen, so beweist der Umstand, daß derselbe Maimonides, der der erste Kodifikator der jüdischen Gesetzeslehre gewesen ist, zugleich auch der erste systematische Dogmenlehrer des Judentums war, augenscheinlich, daß ihm die ethisch-gesetzliche Seite der Religion nicht das ganze Wesen der Religion ausmachte, daß ihm vielmehr der Ausbau auch der metaphysischen Seite oder, wie man sie vom Standpunkte des allgemeinen Bewußtseins nennen kann, der Seite des Glaubens, für das Wesen der Religion als unentbehrlich galt. Maimonides hat bekanntlich jene dreizehn Glaubenssätze oder Dogmen in das Judentum eingeführt, welche, wenn auch später eine Reduktion derselben auf drei oder gar auf einen unternommen worden ist, so sehr in das allgemeine religiöse Bewußtsein der Juden eingedrungen sind, daß sie als Anhang zur täglichen Morgenandacht in die Gebetbücher aufgenommen wurden und von gar manchen Strenggläubigen bis auf den heutigen Tag nach Schluß des Morgengebetes rezitiert werden.

Ob dieser von Maimonides in das von Hause aus dogmenfreie Judentum hineingetragene Dogmatismus für dieses einen Fortschritt zu bedeuten hatte, kann zweifelhaft erscheinen. Doch um diese Frage handelt es sich hier ebensowenig wie darum, ob durch die Lehre

---

[1] More Neb. II, 26.

[2] S. Philo De migratione Abrahami 16, 89—93 und vgl. die oben diese Stelle betreffenden Anmerkungen.

Philos und die durch dieselbe zutage getretene veränderte Auffassung des Mosaismus und seines Lehrinhaltes für diesen ein unmittelbarer Gewinn zu verzeichnen gewesen ist. Hier war es hauptsächlich um den Nachweis zu tun, daß in beiden Fällen neue Entwicklungsstadien des Judentums wahrzunehmen sind, die durch den jedesmaligen Zeitgeist und die die Zeit beherrschenden Strömungen notwendig bedingt gewesen sind. Ebenso wie das innerhalb der christlichen Welt des Mittelalters zu immer schärferer Betonung gelangte Glaubensprinzip auf die durch Maimonides vollzogene Einführung einer Dogmatik in das Judentum hingewirkt hat, und ebenso wie derselbe Maimonides durch den seine Zeit in der Scholastik sowohl wie im Arabertum beherrschenden Aristotelismus zu seinem großen religionsphilosophischen Werke getrieben worden ist, in welchem der Versuch einer Versöhnung zwischen Glauben und Wissen, zwischen Judentum und Aristotelischer Lehre unternommen wurde, ebenso war mehr als ein Jahrtausend vorher unser Philo durch den seine alexandrinische Epoche beherrschenden Geist zu einer Amalgamierung des Mosaismus mit der Platonisch-Stoischen Philosophie veranlaßt und gedrängt worden. Sind auch durch beide — durch den Alexandriner und durch den mittelalterlichen Aristoteliker — fremdartige Elemente in das Judentum eingedrungen, die mit seinem ursprünglichen Wesen sich nicht organisch verbinden zu können schienen, so ist doch durch beider Lehren das Judentum bereichert, zu größerer Vielseitigkeit entwickelt und gestaltet worden. Und fragt man, wer zuerst die dem Judentum ursprünglich fehlende metaphysische Seite der Religion für dasselbe angebaut und dadurch auch die späteren Entwicklungsphasen der jüdischen Religionsphilosophie angebahnt hat, so wird unstreitig der Name Philos genannt werden müssen, als desjenigen großen jüdischen Denkers, dessen Einfluß auf die späteren, zwischen Glauben und Wissen, zwischen Judentum und Philosophie vermittelnden Denker ein unverkennbarer ist. Es zeigt sich hier nicht minder deutlich als sonst überall, daß das allmächtige Gesetz der Entwicklung, dem alles in Natur- und Geistesleben unterworfen ist, auch die Erscheinungsformen der Religion und ihres Lehrinhaltes unausgesetzt beherrscht, und daß insbesondere das Judentum unter der Herrschaft des Entwicklungsgesetzes gar mannigfache Umbildungen und Veränderungen erfahren hat. Auf seinem jahrtausendelangen Gange durch die Weltgeschichte hat das Judentum im Mosaismus und Prophetismus, im Talmudismus und kabbalistischen Mystizismus, in rationaler Religionsphilosophie und im Dogmatismus verschiedene

Entwicklungsstadien durchlaufen, und unter all den mächtigen Einflüssen, welche auf seine Fort- und Umbildung eingewirkt haben, gehört der durch die Berührung mit dem Griechentum, die zuerst in der alexandrinischen Periode und in deren Hauptvertreter Philo zur Erscheinung kommt, unstreitig zu den folgenschwersten und, trotz wechselnder Formen, dauernd wirksamsten.

Man begegnet in Schriften evangelischer Theologen des öftern der Bemerkung, daß den alexandrinisch-hellenistischen jüdischen Denkern von jüdischer Seite nicht die ihnen gebührende Anerkennung zuteil geworden ist, während von seiten der christlich-theologischen Forscher ihre Verdienste in vollem Maße gewürdigt worden seien. Es muß zugegeben werden, daß dieses Urteil — besonders hinsichtlich Philos — manches Zutreffende hat, und daß hier von jüdischen Forschern längere Zeit Versäumtes erst jetzt wieder nachgeholt wird und noch nachzuholen ist. Erklärt sich auch die Verschiedenheit der von christlicher und von jüdischer Seite dem großen alexandrinischen Denker gewordenen Anerkennung aus der Verschiedenheit der unmittelbaren Einwirkung seiner theosophischen Lehren auf Christentum und Judentum, so darf doch andererseits der tiefgreifende und weitreichende mittelbare Einfluß, wie des alexandrinisch-jüdischen Hellenismus überhaupt, so insbesondere seines philosophischen Hauptvertreters, auf die spätere Ausgestaltung und Entwicklung der jüdischen Theologie und Religionsphilosophie nicht unterschätzt werden. Bei der Würdigung Philos als jüdischen Denkers muß auch seine Verehrung für die ethischen Lehren des Mosaismus, seine begeisterte Hochschätzung der sozialen Gesetze der Bibel, welche, wie er sagt, „die Begüterten lehren, von ihren Gütern den Dürftigen mitzuteilen, und die Armen trösten, daß eine Zeit für sie kommt, wo sie nicht an den Türen der Reichen zu betteln brauchen, wo mit Eintritt des siebenten Jahres die Witwen, Waisen und alle Enterbten wieder begütert werden", immer von neuem scharf betont und hervorgehoben werden. Es muß darauf hingewiesen werden, daß das biblische Gebot „Heilig sollt Ihr werden, denn heilig bin ich der Ewige, Euer Gott" Philos ganzes Denken und seine gesamte Lebensauffassung beherrscht, daß er — allerdings oft in einem dem Judentum ursprünglich fremden gesteigert asketischen Sinne — unablässig auf Entsinnlichung, auf Abwendung von allem Endlichen und Vergänglichen dringt und zur weihevollen Heiligung des Lebens durch Tugend, Lauterkeit der Gesinnung und Gerechtigkeit mahnt. Erschien er uns in seinen kosmologischen und theosophischen An-

schauungen vielfach mit den Grundanschauungen des Judentums in Zwiespalt geraten, so sehen wir ihn, trotz seiner asketischen Tendenz, oft auf den Pfaden der großen Propheten Israels einhergehen und mit ihrem Feuereifer, ihrer Begeisterung den Menschen den, wie er ihn oft nennt, „königlichen" Weg zeigen, der zu Gott und zur wahrhaften Glückseligkeit emporführt.

Auch in unserer Zeit, obwohl sie jeder Mystik und Dogmatik in der Religion abgeneigt ist, auch von uns modernen Juden, die wir in der Rückkehr zum Prophetismus den wahren Fortschritt des Judentums, in der mosaisch-prophetischen Gotteinheitsidee und der auf diese sich gründenden Sozialethik die Bürgschaft für dessen Fortbestand erblicken, darf der Wert und die geschichtliche Bedeutung des jüdischen Alexandrinismus und der Spekulation Philos nicht verkannt werden. Denn sie zuerst haben die beiden größten geistigen Kulturfaktoren der antiken Welt — das Judentum und das Griechentum — in nahe Berührung mit einander gebracht. Durch die alexandrinisch-hellenistische Kulturepoche ist, wie einerseits der griechische Genius auf dem Gebiete von Philosophie und Kunst, so andererseits der Genius des Judentums auf dem Gebiete der Religion und Sittenlehre zum Lehrer der Völker zum Bildner der zivilisierten Menschheit geworden. Die an den Namen des Großen Alexander sich knüpfende Geschichtsepoche hat und behält für alle Zeit das Verdienst, wie dem Geist der Schöpfungen der alten Griechen, so dem des alten Israel, an Stelle der national begrenzten, eine universelle Bedeutung und Wirkungsfähigkeit verliehen, das Judentum der Diaspora insbesondere zu dem gemacht zu haben, was Adolf Deissmann in seinem „Licht vom Osten" betitelten Werke so treffend mit dem Namen „Weltjudentum" bezeichnet, ein Judentum, das nicht in nationale Isoliertheit, nicht in ein religiös-politisches und gesellschaftliches Ghetto zurückzukehren, sondern die Weltkultur in sich aufzunehmen und an ihrer Förderung mitzuarbeiten, seinerseits aber auch die Welt mit seinen religiös-ethischen Ideen zu durchdringen und das uralte Erbe der Gemeinde Jakobs zum Gemeingute der Menschheit zu machen bestimmt ist.

Das Gesetz der Entwicklung hat, wie überall, so auch hier, seine unbezwingbare sieghafte Macht bewährt. Die Geschichte des Judentums und seiner Lehre zeigt unverkennbar, daß auf dem Gebiete der Religion nicht minder, als auf allen anderen Gebieten geistigen

und kulturellen Lebens eine gesetzmäßig sich vollziehende Evolution nicht zerstörend, sondern erhaltend, nicht verneinend, sondern fortbildend und bereichernd wirkt. Von Hause aus allem Mystizismus nicht nur, sondern auch jeder philosophischen Spekulation fernstehend, hat das Judentum und seine Lehre es verstanden, dem Geiste der Zeiten folgend, auch diese befruchtenden und ideell bereichernden Geisteselemente in sich aufzunehmen und zu verarbeiten, und dabei den Kern und das Wesen des alten ursprünglichen Lehrinhaltes unverlierbar zu bewahren. Was diesen reinen alten Lehrinhalt zu verfälschen oder zu entstellen drohte, wurde im Laufe der Zeiten teils wieder ausgeschieden, teils in andere Formen umgegossen, die den ewigen, unvergänglichen Wahrheiten der Lehre sich anzupassen vermochten.

Und was von der jahrtausendelangen Vergangenheit gegolten hat, das gilt auch für die Gegenwart und Zukunft. Das Judentum ist und bleibt entwicklungsfähig. Antimodernisteneide und jede Art erzwungenen, das Gewissen des Menschen bindenden und bedrückenden Glaubensbekenntnisses sind dem Wesen des Judentums, das schon in der Urzeit die Fernhaltung von jeder Unwahrhaftigkeit geboten hat, völlig fremd. Nicht aus einem feindlichen Kampfe gegen die moderne Wissenschaft und die auf gesicherter wissenschaftlicher Erkenntnis beruhende moderne Weltanschauung, sondern aus einer Berührung und Durchdringung mit ihnen erwächst dem Judentum Stärkung seiner Lebenskraft. In einer gesetzmäßig fortschreitenden Entwicklung liegt für das Judentum die Bürgschaft seiner Erhaltung und des dereinstigen Sieges der vor Jahrtausenden von ihm verkündeten Wahrheiten — des Einheitsgedankens und der großen sozial-ethischen Ideen. —

Meschullam b. Kalonymos' Polemik gegen die Karäer.

Von A. FREIMANN.

Meschullam b. Kalonymos b. Mose הזקן[1], genannt der Große oder איש רומי[2], gehört zu den hervorragendsten und angesehensten Führern in der zweiten Hälfte des X. Jahrhunderts. Von Narbonne aus wandte man sich an M. in einer zivilrechtlichen Frage[3]. Das Rabbinatskollegium in Arles bittet um seine Entscheidung[4]. R. Gerschom b. Jehuda, Meor ha-Golah, sagt von ihm: 'ידענו שמכם גדול היה וכו[5] und Raschi nennt ihn הגאון.[6]

Die von M. verfaßten Gutachten fanden weite Verbreitung[7]. Seine liturgischen Poesien haben sich in Deutschland und Frankreich eingebürgert; deren Vortrag in den Synagogen galt als „Brauch der Alten", niemand durfte ungestraft an diesem Herkommen rütteln[8]. Aus seinem Kommentare zu Abot führt Aruch[9] ein längeres Stück an.

Von außerordentlicher Bedeutung ist Meschullams Polemik gegen die Karäer, die häufig angeführt wird:

1. סמ"ג Verbote No. 66 (Venedig 1547 f. 23[b]) והשיב רבינו משולם ברבי קלונימוס להקהות שיניהם מנבואת ישעיה ויחזקאל; daraus Hagah. Maimoniot שבת XXVII, 1 und Nizzachon von R. LIPMANN aus Mühlhausen No. 123. Diese Anführung findet sich in unserer Vorlage No. 4.

---

[1] Zur Literatur über M. vgl. I. FREIMANN, Einleitung zum Siddur Raschi S. XXIV.

[2] Vgl. weiter 573 Anmerk. 1.

[3] תשובות גאונים קדמונים N. 140.

[4] עיטור f. 15[a], Mordechai BB. N. 663.

[5] שבלי הלקט, ed. BUBER, N. 28.

[6] Sabbat 73[b].

[7] MÜLLER, Responsen des R. M., Berlin 1893.

[8] ס' חסידים (Krakau) N. 607.

[9] s. v. פעד I ed. Kohut VI, 93.

2. סמ"ג Gebote No. 47 (f. 123^c): לפי חשבון זה השיב רבינו משולם בר' קלונימוס. Dieses lange Zitat findet sich in No. 1 u. 2.

3. סמ"ג Gebote No. 199 (f. 220^a): ומוקנים אתנונן כשם רבינו משולם ברבי קלונימוס שראיה לדבר מפסח גלגל; vgl. dazu No. 3.

4. Nizzachon von R. LIPMANN aus Mühlhausen No. 66: ושמעתי שהם אוסרים בת הלח . . . . ועוד סתר אותם רבינו משולם בר קלונימוס שהרי עתניאל בן קנז וכו'. Diese Anführung ist aus No. 8. — Aus Nizzachon No. 105 Ende ist ersichtlich, daß R. LIPMANN die Beweisführung aus No. 9 stillschweigend übernommen hat.

5. Ibn Esra zu Lev. XXIII, 11 polemisiert gegen die Ausführungen M. in No. 3 mit den Worten: וחכם ברומי הביא ראיה ממקרת הפסח . . . ולא ידע כי בנפשו הוא.

6. ס' חסידים Krakau No. 1157 (1147), nimmt auf No. 5 Bezug: ואת התשובה השיב רבינו משולם נ"ע למינין . . . והשיב להם: כתיב . . . . Diese Beweisführung, die sich in unserer Vorlage nicht findet, wird im ס' חסידים No. 271 und 408, in der Ausgabe Berlin No. 622 und 1296 wiederholt.

Die folgenden neun antikaräischen תשובות sind im Cod. Vat. No. 32 f. 38^b—39^a enthalten. POZNANSKI J. Q. R. X., 275 weist auf dieselben hin, A. EPSTEIN hat sie gesehen, aber nicht lesen können (R. E. I. XXVII, 84). Es ist mir gelungen, den Text nach einer Photographie nahezu vollständig zu entziffern, ich gebe denselben wort- und buchstabengetreu wieder. Unerläßliche Korrekturen sind durch runde und eckige Klammern, unleserliche Buchstaben durch Punkte angedeutet.

אלו התשובות שהשיב
למינין רבנא משלם הרב בחכמה וא.

תשובה ראשונה

על עיבור החודש [1]ועל עיבור השנה נשיב מדברי הנביאים לפי שלמדנו עיבור החודש ממעשה יהונתן ודוד שכן כת' [2]ויהי החודש וישב המלך על שולחן[3] לאכול ולא דיבר שאול

[1] Angeführt im סמ"ג Gebote No. 47 (Venedig 1547, f. 123^c), die Beweisführung stimmt mit der von R. Chananel (מגדל חננאל p. 33) überein.

[2] I Samuel, XX, 24; 26; 27.

[3] Verschrieben für על הלחם.

מאומה ביום ההוא וכת׳ ויהי ממחרת החדש השיני ויפקד מקום דוד. ויאמר שאול אל יהונתן בנו מדוע לא בא בן ישי גם תמול גם היום אל הלחם: מלמד שהיו שני ימים ראש חודש והיה אותו חודש מעובר כפי חשבון שביד חכ׳ יודעי בינה [1]לחסר ולעבר כי לא יכון חשבון מולד הלבנה כי .... רככה(?) וכשהיה בית המקדש שיבנה בימינו ובימי כל יש׳ ו(י)היו בית דין מקבלין עדות החודש אפעלפי כן לא היו מקדשין ראש חודש כי אם יום שלשים או שלשים ואחד לפי מסורת חשבון הלבנה שבידם:

תשובה שניה: [2]ועיבור השנה למדנו מחזקיהו מלך יהודה שנועץ לעשות הפסח בחדש השיני שכן כת׳ [3]ויועץ המלך ושריו וכל הקהל בירושלם לעשות הפסח בחודש השיני ואם יש אומר שפסח שיני עשה והלא פסח שיני לא הוקבע לציבור לעשותו כי אם ליחידים [4]שכן כת׳ [5]איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם או לדורותיכם ועשה פסח לי״י בחודש [השני] בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו על מצות ומרורים יאכלהו. שאם היו יחידים טמאים בראשון הציבור עושין את הראשון והיחידים עושין את השיני [6]ועוד פסח שיני אינו נוהג כי אם יום אחד שחיטתו בארבעה עשר ואכליתו[7] ליל(י) חמשה עשר על מצות ומרורים לפי שפסח שיני הוא תשלום לזביחת הפסח ואינו תשלום לחג המצות והפסח שעשה חזקיהו בחודש השיני כל הקהל עשו אותו והגגהו שבעת ימים בשמחה גדולה. נימצינו למידים שעיבר אותה השנה חזקיהו המלך מפני יש׳ והכהנים שלא היו מקובעים[8]

---

1 סמ״ג hat hier noch לעתים.

2 סמ״ג a. a. O.

3 II Chron. XXX, 2.

4 סמ״ג hat hier noch: כי לעולם הצבור עושין הראשון.

5 Num. IX, 10.

6 Vgl. Pessachim f. 79ª.

7 sic!

8 Lies: מקודשים.

כפי מסורת שביד חכמי ישר' שכן כת'[1] כי לא יכלו לעשותו
בעת ההיא כי הכהנים לא למדו[2] והעם לא נאספו לירוש' וכן
שנו חכמ'[3] מעברין את השנה על גליות ישר' שנעקרו ממקומן
ועדיין לא הגיעו[4] ולא יתכן להשוות חשבון הלבנה עם
חשבון החמה כי אם בתוספת חודש העיבור לפי שחכמי ישר'
מכוונים את המועדים שיהיו לחשבון חמה שכן כת'[5] וחג
האסיף תקופת השנה ותקופת השנה היא לחשבון החמה שכן
הוא או'[6] מקצה השמים מוצאו ותקופתו על קצותיו[7]:

תשובה השלשית: ועל ספירת העמר שמונין מאחר בשבת
לפי שכת'[8] וספרתם לכם ממחרת השבת מדברי [התורה] נשיב
להם על זאת ממח' השבת ממחרת יום טוב לפי שימים טובים
נקראו כולם שבתות, ביום כיפור הוא או'[9] שבת שבתון הוא
לכם, ביום תרועה הוא או'[10] שבתון, ביום הסוכות הוא או'[11]
ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון, וגם זה שכת'
ממח' השבת ממחרת יום טוב הוא וראיה לדבר[12] מפסח גילגל
לפי שכת'[13] והעם עלו [מן הירדן] בעשור לחודש הראש' וכת'[14]
ויאכלו מעבור הארץ [ממחרת הפסח] מצ' וק' לומר שעשו
ישר' מיום שעברו את הירדן שלא אכלו מעבור [הארץ] חמשה
ימים שלא הותרו לאכל תבואה חדשה עד שהקריבו העומר שכן
הוא או'[15] ולחם וקלי וכרמל לא תא' עד עצ' הי' הז' עד הבי'

---

1 II Chron. XXX, 3.
2 lies: לא התקדשו למדי.
3 Sanhedrin 11ª.
4 Hier schließt das Zitat im סמ"ג a. a. O.
5 Exod. XXXIV, 22.
6 Ps. IXX, 7.
7 lies: קצותם.
8 Levit. XXIII, 15.
9 a. a. O. 32.
10 a. a. O. 24.
11 a. a. O. 39.
12 Angeführt im סמ"ג Gebote No. 199 (f. 220ª).
13 Jos. IV, 19.
14 a. a. O. V, 11.
15 Lev. XXIII, 14.

את קר' אלהיכם לפיכך לא אכלו מעבור הארץ עד שהקריבו
העומר ממ' הפסח שהוא יום ששה עשר לחודש וכיון שהזכיר
בתורה ממחרת השבת והזכיר בפסח גילגל ממחרת הפסח
למדנו שמחרת שבת הוא מחרת הפסח שהוא יום טוב הראש'
והבאת העומר והקרבתו ממחרת יום טוב שהוא ששה עשר[1]
וממנו מתחיל לספור ומשלים חמשים יום עד יום טוב של
עצרת ונקראו ימים טובים שבתות על שיש בהן שביתת
מלאכה:

תשובה ד'. ועל שאומ' אסור לזוז ממקומו ביום השבת
לפי שכת'[2] שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי
תשובתכם נשיב מנבואת ישעיה ויחזקאל[3] לפי שכת' בנבואת
ישעיה[4] והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבוא כל
בשר להשתחות לפני אמ' י"י: [ובנבואת יחזקאל[5] כתיב והשתחוו
עם הארץ פתח השער ההוא בשבתות ובחדשים לפני י"י][6] אם
אסור הוא לזוז ממקומו איך יבוא כל בשר להשתחות לבית
המקדש ללמדך שזה שכת' אל יצא הוא כמו שפתרו חכמי'[7]
שלא יצא איש חוץ לתחום שבת אפילו פסיעה אחת ותחום
שבת הוא אלפים אמה חוץ לעיר ולמדו אתו חכמ'[8] דבר
מתוך דבר לפי שכת'[9] אל יצא איש ממקומו ולהלן הוא
אומ'[10] ושמתי לך מקום אשר (אשר) ינוס שמה ולמד הכתוב

---

[1] Dieselbe Beweisführung bei Maimonides הלכות תמידין ומוספין VII, 11, im Kommentar Levi b. Gersons zu Josua zur Stelle und in Nizzachon von R. LIPMANN aus Mühlhausen No. 106. Gegen Meschullam polemisiert ibn Esra im Kommentar zu Lev. XXIII, 11: ויכבס כרומי הביא ראיה ממחרת הפסח מצות וקלוי ולא ידע כי נכנסו הוא וכו'. Vgl. Monatsschrift XLI, 205.

[2] Exod. XVI, 29.

[3] Angeführt im סמ"ג Verbote No. 66 (f. 23ᵇ), daraus Hagah. Maimoniot שבת XXVII, 1 und Nizzachon No. 123. — BRÜLL in Graetz Jubelschrift S. 191, No. 1 hält diese Stelle irrtümlich für antichristlich! —

[4] Jes. LXVI, 23. [5] XLVI, 3.

[6] Fehlt in der Vorlage und wurde nach סמ"ג ergänzt.

[7] Erubin 17ᵇ.

[8] a. a. O. 51ᵃ.

[9] Exod. XVI, 29.

[10] a. a. O. XXI, 13.

מאותו מקום שכת׳ בו ניסה וכיסה מ׳יטו שכת׳ בה גבול[1]
ואם יצא יצא הרוצח אל גבול עיר מקלטו וגבול מ׳יטו שכת׳
בו חוץ ומצא אותו גואל הדם מחוץ לגבול עיר ויאמר חוץ
מחוץ[2] ומדותם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה מה
להלן אלפיים (את) [אף] מקומו האמור בשבת [אלפים] אמה
חוץ לעיר ולמדו חכמ׳ דבר זה ממדת גזירה שוה שהיא אחת
משלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהם והם מסורת ביד
חכמ׳ מסיני:

תשובה חמישית: על שאינן רואין את הנר בשבת[3]
תשובתן מגופו של פסוק לפי שאינו כת׳ לא תראו אש ביום
הש׳ כי אם לא תבע׳ והבערה היא הדלקת העצים באש כמו
שכת׳[4] ובער עליה הכהן עצים וגו׳ וכיון שהדליק את הנר
מבעוד יום שהוא חול מותר לראותו בשבת וליהנות מאורו,
באופל אינן מקיים עונג שבת, שאילו אסר הקב״ה לראות את
הנר היה לו לכתוב לא יראה אש בשבת כדרך שכת׳ בחמץ[5]
לא יראה לך שאור ללמדך שכיון שהדליק את הנר מבעוד
יום מותר לראותו וליהנות מאורו וכן כל מלאכה ומלאכה
האסורה בשבת כגון גיזת צמר צביעתו טוייתו אריגתו ותפירתו
כיון שנעשין מלאכות אילו מיום חול מותר ללובשן בשבת
אף כאן כיון שהדליק את הנר מבעוד יום מותר להשתמש
באורו בשבת וליהנות ממנו ובלבד שלא יגע בו[6]:

תשובה ו׳ על האליה שאוסרין[7] תשובתם מן התורה שאף
על פי שהאליה ויותרת הכבד ושתי הכליות היו קריבין לא אסר
הקב״ה ליש׳ כי אם חלב בלבד, אליה ויותרת הכבד וכליות לא

---

[1] Num. XXXV, 26, 27. [2] a. a. O. 5.

[3] Vgl. HARKAVY in Graetz, Geschichte der Juden, V, Note 17, Anmerk. 4[a] (4. Aufl. S. 483), NEUBAUER, aus der Petersburger Bibliothek לקוטין p. 8 und POZNANSKI in R. E. J. XLIV, 174 ff.

[4] Lev. VI, 5. [5] Exod. XIII, 7.

[6] ס׳ חסידים No. 1153 (1147) hat eine andere Widerlegung im Namen R. Meschullam b. Kalonymos.

[7] Vgl. ibn Esra zu Lev. VII, 18, NEUBAUER a. a. O. p. 24 u. 42.

נקראו חלב, שכן כת'[1] ולקחת [מן] האיל החלב והאליה, אליה
לא נאמר כי אם את החלב והאליה, שהחלב לעצמו והאליה
לעצמה והיא אבר בפני עצמה, וכן הוא או' ואת החלב אשר
על הקרב ואת יותרת הכבד ואת שתי הכליות ואת החלב אשר
עליהן, ואת החלב אשר על הקרב את יותרת הכבד לא נאמר
כי אם ואת יותרת הכבד ללמדך שהחלב שעל הקרב לבד
ויותרת הכבד לבד וכן בכליות ואת שתי הכליות ואת החלב
אשר עליהן מה שעל הכליות נקרא חלב וכליות עצמן לא
נקראו חלב לפיכך אין בהן כר איסור וכתו' אחר או'[2] ויקח
את (את) החלב ואת האליה ואת כל החלב אשר על הקרב ואת
יותרת הכבד ואת שתי הכליות וא' החלב אשר עליהן[3] חלב
חשוב לבד ויותרת הכבד לבד והכבד לבד ולא נקרא חלב כי
אם מה שעליהן אבל כליות עצמן לא נקראו חלב ואף על
פי שכת' במקום אחר[4] חלבו האליה תמימה פירוש חלבו
האמור כאן המיטב שבו כמו שכת' בתרומה[5] בהרימכם את
חלבו ממנו שצריך להפריש תרומה מן המיטב אף חלבו
האמור בזבח האיל מיטב שבו שאילו היתה האליה חלב מפני
מה .. ותה[6] קריבה לגבוה בבן הבקר ועז שלא מצינו[7] שאליה
קריבה לגבוה כי אם בכשב ואיל בלבד[8] ללמדך שאליה לא
נקראת חלב והיא מותרת התר גמור וכן הכליות וכן יותרת
הכבד שלא נאמר כי החלב לבדו[9] ועוד כת'[10] כל חלב שור
וכשב ועז לא תאכלו חלב השוה בשור כשב ועז יצא אליה
שאינה קריבה בשור ועז כי אם בכשב בלבד[11]:

---

[1] Exod. XXIX, 22.
[2] Lev. VIII, 25.
[3] Muß heißen: ואת חלבהן.
[4] a. a. O. III, 9.
[5] Num. XVIII, 30.
[6] sic!
[7] Lies: לא היתה.
[8] Vgl. Raschi Exod. XXIX, 22.
[9] Muß wohl heißen: אלא נאמר כי אם החלב לבד.
[10] Lev. VII, 23.
[11] Chullin 117ª, Keritot 4ª.

תשובה ז׳ ועל היבמה שמתירין אותה בלא חליצה[1] הכת׳ או׳[2] לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר יבמה יב׳ עוללא[3] והם מתירין אותה בלא חליצה, כל מי שנושא יבמה בל׳ חליצה כל ביאה וביאה שהוא בא עליה עובר בלאו. לפי שכת׳ לא תהיה אשת [וכו׳] וקודם מתנת התורה הוחזקו אבותינו במצוות יבום שכן כת׳ ביהודה[4] בא אל אשת אחיך ויבם אותה ועל שלא קיים מצוות יבום נענש ומת שנ׳[5] וירע בעיני י״י אשר עשה. וימת גם אותו. ואבותינו הראשונים היו משמרין את התורה עד שלא ניתנה לפי שהיו משתמשין ברוח הקודש שכן כת׳[6] עקב אשר שמע אברהם וגו׳ והנושא יבמה בלא חליצה אם יש לו בנים ממנה חולץ לה היבם ויושבת תחת בעלה ואממצאה ממנו בגט שלה להוציא לעז על בניו שיה ממנ׳[7] ואם אין לו בנים ממנה תצא מן הבעל בגט ומיבם בחליצה ואסורה לשניהם וכן כך ובא . . .[8] להלקות לאות׳ שנשאה שעבר על לווין שבתורה:

תשובה ח׳. ועל בת אח שאוסרין[9] זאת מאין להם אילו היה ניכתב עליה בתורה ערות בת אחיך ובת אחותך לא תגלה כמו שכת׳[10] ערות אחותך בת אביך או בת אמך וכמו שכת׳[11] ערות בת בנך או בת בתך וכמו שכת׳[12] ערות אשת אחיך [ו]שאר כל העריות וכיון שלא נכתב בידוע שהיא מותרת ועוד

---

1 Vgl. NEUBAUER a. a. O. p. 54, POZNANSKI in R. E. J. XLV, 60ff. und Nizzachon No. 143 Ende.

2 Deuteron. XXV, 5.

3 = יבמה יבא עליה ולקחה לו לאשה.

4 Genes. XXXVIII, 8.

5 a. a. O. 10.

6 a. a. O. XXVI, 5.

7 Lies: ואינה יוצאה ממנו בגט שלא להוציא לעז על בניו שיש לו ממנה. Vgl. והוהיר Band II, S. 80, Note 80.

8 Lies: ובין כך ובין כך יש להלקות. Vgl. Jebamot 92[b].

9 Vgl. NEUBAUER a. a. O. p. 27 und 46 und POZNANSKI in KAUFMANNS Gedenkbuch p. 174 Anm. 2.

10 Lev. XVIII, 9. 11 ibid. 10. 12 ibid. 16.

שמציאנו[1] בעתניאל בן קנז שנשא את בת אחיו שכן הוא
או׳[2] וילכדה עתניאל בן קנז אחי כלב הקטן ממנו (דרך?)
אביו להימנאות קטן על שם גדול ולא על שום הקטן ממנו
ללמדך שקנז בעל אמו של כלב ... ונתגדל כלב .... ונקרא
... על שמו[3] ועתניאל הוא הקטן ממנו ונשא את בת אחיו,
אל תתמה על שנקרא על שם בעל אמו לפי שמצינו שניקרא
החתן על שם חמיו שכן הוא או׳[4] ומבני הכהנים בני חבייה
בני הקוץ [בני ברזלי] אשר לקח מבנות ברזילי הגלעדי [אשה]
ויקרא על שמם, ללמדך שבת אח ובת אחות מותרת התר
גמור[5]:

תשובה ט׳. ועל השליל במעי בהמה[6] מאיז׳ [טעם]
אוסרין אותו כל זמן שהוא במעיה חשוב הוא כמעיה והוא
נכשר בשחיטתה לפי שגופו נחשב עם אמו והוא כאחד מאיבריה
ושחיטתה מכשרתו לאוכלו ואינו צריך שחיטה והוא ניתר
בשחיטת אמו וקורעו ומוציא את דמו ומותר באכילה[7] ללמדך
שאינו קרוי בן עד שיצא ממעי אמו וכן הוא או׳[8] כי אם
(בנך) אשר יצא ממעיך וכן דוד או׳[9] הנה בני אשר יצא
ממעי וכן הוא או׳[10] הנך הרה ויולדת בן וכן באשת מנוח[11]
הנך הרה ויול׳ ללמדך שאינו קרוי בן עד שיצא לאויר העולם
ובבהמה עצמה כת׳[12] שור או כשב או עז כי יולד שאינו קרוי שור
וכשב ועז עד שיולד וגם זה שכת׳[13] שור או שה אותו ואת

---

[1] sic! [2] Josua XV, 17.

[3] Vgl. Sota 11[b], Temura 16[a] und Raschi z. St. Halochot Gedolot ed. Hildesheimer p. 609.

[4] Esra II, 61; vgl. Nehemia VII, 63.

[5] Angeführt im Nizzachon No. 66 im Namen R. Meschullam b. Kalonymos.

[6] Vgl. NEUBAUER a. a. O. p. 23 und 47, POZNANSKI a. a. O. p. 176 ff. und Nizzachon No. 105 Ende.

[7] Vgl. CHULLIN 74[a] f.

[8] Genes. XV, 4.

[9] II Sam. XVI, 11.

[10] Genes. XVI, 11. Nizzachon a. a. O. weist irrtümlich auf Jes. VII, 14 hin.

[11] Richt. XIII, 5, 7.

[12] Lev. XXII, 27. [13] ibid. 28

בנו לא תשחטו ביום אחד לאחר לידה קרוי בן אבל כשהוא
במעי אמו הוא חשוב כאמו ונכשר בשחיטת אמו ואילו
רצה הקב״ה לאוסרו היה כותב עובר שבבהמה לא
תאכל אלא ללמדך שהוא כגופה ומותר התר
גמור: חסלת התשובות של ר׳ משולם אור
עולם: תשובות הגונות לעם בינות:
יהודה בר משה כתב לר׳ אורי
שרגא בר לוי[1].

---

[1] Diese Zeile bezieht sich wohl auf das folgende Tischgebet, welches im Ozar Tob (hebr. Beilage zum Magazin 1878) S. 016 abgedruckt wurde. Demnach widmete Juda b. Mose dieses ברכת המזון R. Uri Schrago b. Levi; vgl. Zunz Bemerkungen im Magazin 1876, S. 52—53!

Die Wertschätzung der Arbeit in Bibel und Talmud.

Ein Vortrag.

Von S. KALISCHER-Berlin.

Die Sagen und Dichtungen der alten Völker des Morgen- wie des Abendlandes künden von einem Paradiesesdasein, von einem goldenen Weltalter, wie es in dem griechisch-römischen Sagenkreis genannt wird, von einem Zeitalter der Unschuld und des Überflusses. Unbearbeitet, so singt Ovid, brachte die Erde Früchte hervor; es flossen Milch und Nektar in Strömen dahin und aus grünender Eiche träufelte gelb der Honig hervor. Und dieser Segen und Frieden der Natur beseelte auch das Menschengeschlecht, es kannte nicht Not noch Arbeit, nicht Furcht noch Hoffnung, nicht Begierde noch Kampf, oder wie Schiller im Geiste des griechischen Mythos das goldene Zeitalter darstellt:

Erst regierte Saturnus schlicht und gerecht,
Da war es heute wie morgen,
Da lebten die Hirten, ein harmlos Geschlecht,
Und brauchten für gar nichts zu sorgen;
Sie liebten und taten weiter nichts mehr,
Die Erde gab alles freiwillig her.

Allein wir Modernen denken bei jener mythischen Zeit im allgemeinen nicht an Hesiod oder Ovid, sondern an die biblische Erzählung vom Garten Eden, den wir nach der griechischen Bibelübersetzung Paradies nennen.

Freilich hat die Wissenschaft alle Vorstellungen einer solchen Urzeit längst in das Reich der Träume verwiesen; sie gestattet keinen Zweifel, daß Mühe und Kampf, Not und Tod des Menschen stete Begleiter von Anbeginn seines Daseins waren. Aber dennoch oder ebendeshalb kommt die biblische Erzählung, bei allem Farbenspiel der Phantasie, der Wirklichkeit näher als alle anderen Dichtungen

dieser Art. Nur ein Menschenpaar erfreute sich des unschuldvollen paradiesischen Glückes, und wie kurz währte es! Gleichsam einen Augenblick nur lebte das erste Menschenpaar jenseits von Gut und Böse, und kaum ins Dasein gerufen belastet es sich mit einer Schuld, die wir ihm freilich gern verzeihen: denn was wäre der Mensch ohne die Frucht vom Baume der Erkenntnis! Und die erste Tat, von der die Bibel nach der Vertreibung aus dem Paradiese berichtet, war einer der schrecklichsten Frevel, die das Menschengeschlecht kennt, und noch heute haben wir für eine solche Freveltat keinen mächtigeren Ausdruck als den sich an den biblischen anlehnenden, daß sie zum Himmel schreit.

Aber im Paradiese selbst — ist dort das Leben als ein süßes Nichtstun, ist es so gedacht, wie wir es von dem römischen Dichter, wie wir es von dem griechischen Sänger durch den Mund Schillers vernommen haben? Keineswegs. Vielmehr heißt es in der Schrift: Gott brachte Adam in den Garten Eden, daß er ihn bearbeite und pflege (Gen. 1, 15). Arbeit war also nach der Bibel die Aufgabe des Menschen von dem Augenblicke, da er ins Dasein trat, ja noch ehe dies geschah, ward ihm seine Bestimmung zur Arbeit verkündet. „Und alles Gewächs des Feldes war noch nicht auf Erden, und alles Kraut des Feldes war noch nicht gesprossen, denn der Ewige Gott hatte noch nicht regnen lassen auf die Erde und der Mensch war noch nicht da zur Bearbeitung des Bodens“ (2, 5). Also nicht, wie Hesiod sagt, trug die nahrungspendende Erde reichliche Früchte von selbst, nicht gab sie alles freiwillig her, sondern sie ward nach der Bibel zur Nahrungspenderin nur durch die Arbeit des Menschen. Sie wartete auf den Menschen, daß er die Frucht ihrem Schöße entlocke. Und ist es nicht, als ob die Bibel uns sagen wollte, daß die Arbeit für Adam allein zu groß geworden war, wenn ein Motiv des Schöpfers für die Erschaffung des Weibes lautet: „Ich will ihm eine Gehilfin zur Seite geben?“ (2, 18).

Die wenigen Worte der mosaischen Schöpfungsgeschichte über die Bearbeitung des Eden haben übrigens auf Milton, den Dichter des Verlorenen Paradieses, einen großen Eindruck gemacht, denn an vielen Stellen seines Sanges malt er die Arbeiten im einzelnen aus und so läßt er beispielsweise im vierten Gesang Adam zu Eva sprechen:

Früh', eh die Morgenkühle mit dem ersten
Annahn des Lichts den Osten rötlich säumt,
Erheben wir zu unserer Arbeit uns,
Beschneiden jene Bäume, jene Lauben,

Den überzweigten grünen Mittagsgang,
Der unserer schwachen Arbeit höhnt, und doch
Mehr Hände noch erfordert als die unseren....[1]

Das scheint uns fast zu viel der Arbeit für ein Paradies.

Ohne Zweifel verrät es einen offenen Wirklichkeitssinn, daß die Bibel die Arbeit gleichsam mit dem Menschen geboren sein läßt, ja daß, wie gesagt, seine Bestimmung zur Arbeit ihm voraus-verkündet wird. Es war also Adam nichts Ungewohntes, wenn Gott ihn fortschickte aus dem Garten Eden, um, wie es in der Schrift heißt, den Erdboden zu bearbeiten (Gen. 3, 23). Freilich ganz heil kam unser Urahn nicht davon. So leicht wie dort sollte die Lebensfristung fürder nicht sein: „im Schweiße deines Angesichtes sollst du Brot essen". Die Bibel weiß nichts von einer Widerrede. Adam fügte sich schweigend in sein Verhängnis. Eine talmudische Legende erzählt aber: „Als Gott zu Adam die Worte gesprochen: ‚und Dornen und Disteln soll dir der Erdboden sprießen lassen und das Kraut des Feldes sollst du verzehren,' fiel Adam unter Tränen ein: ‚Herr der Welt, soll ich mit dem Esel aus der Krippe essen?' Da fuhr Gott fort: ‚im Schweiße deines Angesichts sollst du Brot essen,' und Adam war beruhigt."[2]

Aber in die Verabschiedung aus dem Paradiese und die damit verknüpfte saure Arbeit klingt doch ein Fluch hinein! Allein niemals sonst ist von einer solchen Auffassung die Rede, hat eine derartige Auffassung in Israel Eingang gefunden, niemals ist die Arbeit anders denn als Segen betrachtet worden. Im Buche Hiob (5, 6) sagt einer der drei Freunde des edlen Dulders: Der Mensch ist zur Mühsal, das heißt auch vor allem, zur Arbeit geboren, und dieses Wort kann als Motto gelten für die Bewertung der Arbeit im ganzen biblischen und talmudischen Schrifttum. Lehre und Vorbild wirkten zusammen, um die Arbeit als den größten Segen der Menschheit erscheinen zu lassen — und die Lehre stammt vom Sinai. Im Gegensatz zur Umwelt, zu den uralten despotisch regierten großen Reichen, in deren einem die Kinder Israel jahrhundertelang in Knechtschaft schmachteten, und deren Herrscher alle Rechte, d. h. alle Willkür in sich verkörperten und für sich selbst göttliche Verehrung in Anspruch nahmen, erscholl zum erstenmal vom Sinai das Wort, das an alle gleichermaßen gerichtet war, das allen gleiche Pflichten auferlegte und

---

[1] Übersetzung von ADOLF BÖTTGER.

[2] Pesachim 118ª.

gleiches Recht zusprach, das Gotteswort: „Du sollst“ und „du sollst nicht“, du, wer du auch seist. Dieses Wort war wie ein zweites „Es werde“. Es bedeutet die Morgenröte einer zweiten Schöpfung, die Schöpfung der sittlichen Welt. Sinnig lautet eine fromme Legende, daß die Stimme Gottes vom Sinai in 70 Sprachen — so viele zählte die alte Welt — sich spaltete, so daß alle Völker der Erde sie vernehmen konnten[1]. Es war aber doch nur ein Volk, das in seinen geistigen Führern unablässig rang, die sittliche Welt auf dem Grunde der reinen Gottesidee zu verwirklichen. Die heidnischen Völker schufen sich ihre Götter nach ihrem Ebenbilde, mit ihrem Lieben und Hassen, mit ihren Begierden und Leidenschaften und zogen so das Göttliche ins Irdische herab. Wir werden nicht aufhören, uns an der Schönheit des Olymp zu erfreuen, wir sehen auch dem obersten der Götter, diesem ungetreuesten aller Ehemänner, seine verwegensten Liebesabenteuer nach, aber zum Aufbau der sittlichen Welt konnten auch die Götter Griechenlands keinen Untergrund bilden. Israel allein läßt umgekehrt den Menschen im Ebenbilde des Einen Gottes geschaffen sein. In diesem Gedanken liegt der stärkste Antrieb zu steter Selbstvervollkommnung, der Ansporn, sich zu Gott zu erheben. Dieses Verlangen sollte Grund und Ziel der ganzen Lebensführung des Israeliten sein. Dieser Gedanke ist zugleich ein Ausdruck für die von einem Meister der Philosophie, HERMANN COHEN, im Geiste des Prophetismus gelehrte Auffassung Gottes als des Urbildes und Vorbildes und somit auch als des Urgrundes und Urquells des sittlichen Seins. Und für diese Auffassung sind nicht nur die prophetischen Schriften, sondern auch die Bücher Mose reich an Zeugnissen; denn überall, wo hohe sittliche Forderungen an den Menschen gestellt werden, weist Gott auf sich selbst als Vorbild hin, werden sie eben hiermit begründet: „Ihr sollt heilig sein, denn heilig bin ich, der Ewige Euer Gott“ (Levit. 19, 2; 20, 26). Und wie in dieser universellen, das ganze Reich der Sittlichkeit umfassenden Formel, so erfolgt nicht minder bei den sittlichen Einzelforderungen die Berufung auf Gott als Vorbild. Wenn in der Thora beispielsweise die Waise und Witwe sich eines ganz besonderen Schutzes erfreuen und unaufhörlich geboten wird, der Waise und Witwe Recht zu schaffen, so heißt es auch: Gott schaffet Recht der Waise und Witwe; und wenn immer wieder und wieder eingeschärft wird, den Fremdling zu lieben, so heißt es wiederum auch von Gott, er liebet den

---

[1] Midr. r. zu Exod. Abschnitt 28, 6.

Fremdling (Deut. 10, 18). Unter diesem Gesichtspunkte gewinnt die Fassung des vierten der zehn Gebote, dieses in doppeltem Sinne lapidaren Kodex der Sittlichkeit, für unsere Betrachtung die höchste Bedeutung. Denn nunmehr dürfen wir sagen, es gebietet nicht bloß die Sabbatruhe und Sabbatheiligung, es gebietet auch die Arbeit. Du sollst arbeiten; sechs Tage sollst du arbeiten und all dein Werk verrichten . . . denn sechs Tage hat der Ewige den Himmel und die Erde gemacht, das Meer und alles was darinnen. Wiederum also erscheint Gott als Vorbild, und dies bedeutet, daß die Arbeit zur Pflicht, zum Range einer sittlichen Forderung erhoben wird. Ihm, dem Weltenbaumeister und Weltenarbeiter — das ist der Sinn der Bibelstelle — soll der Mensch nacheifern in der Erfüllung und in dem Ausmaß seiner Arbeitspflicht. Parallel mit der Begründung der Arbeit geht die der Sabbatruhe; wie Gott von seinem Schöpfungswerke ausruhte, so soll auch der Mensch, nicht nur der Freie, sondern auch der Knecht und die Magd und auch das Arbeitstier ruhen, aber nach getaner sechstägiger Arbeit; denn wie der Ernte die Saat vorausgehen muß, so ist die Ruhe der Arbeit Preis. Ja gerade die große Weihe, die dem Sabbat verliehen ist, nicht nur im Pentateuch, sondern auch in den prophetischen Schriften, bildet eine Folie für die Wertschätzung der Arbeit. So empfängt die Arbeit durch die Berufung auf Gott als Vorbild die höchste Würde, den unvergleichlichsten Adel. Diese Auffassung ist in völliger Übereinstimmung mit dem Talmud. In den Aboth des R. Nathan, einer Erläuterung und Erweiterung der „Sprüche der Väter" lesen wir nicht nur: „Wie der Sabbat so ist auch die Arbeit geboten"[1], sondern den Ausspruch von wahrhafter Großartigkeit: „Wie die Thora, so ist die Arbeit als Bündnis gegeben"[2]. Dieses wundervolle Wort bedarf keiner Erläuterung, denn es liegt auf der Hand, daß, da ein Bündnis an die Verbündeten relativ gleiche Forderungen stellt, die Arbeit eine gegen Gott zu übende Bundespflicht des Israeliten ist. Und die Gleichstellung der Arbeit mit der Thora, dem köstlichsten Schatze, den der Jude als Jude besitzt, ist wahrlich der Gipfel der Würdigung der Arbeit.

Die Arbeit, „deiner Hände Werk," wie ein unzähligemale wiederkehrender Ausdruck im Pentateuch lautet, ist das Mittel, durch das sich die Verheißungen Gottes erfüllen sollen, und so fehlt es auch

---

[1] Ab. d. R. N. II. Rec. herausgegeben von SCHECHTER S. 44.
[2] Daselbst Abschnitt 11.

in keiner der biblischen Schriften, die belehrenden oder erbauenden Inhalts sind, an kernigen Aussprüchen, die von der Hochschätzung der Arbeit Zeugnis ablegen. „Siehst du einen Mann," heißt es in den Sprüchen Salomos (22, 29), „emsig in seiner Arbeit, vor Könige darf er sich stellen." Und der Psalmist singt (128, 2): „Issest du von deiner Hände Arbeit, Heil dir und wohl dir". In Anlehnung an diesen Psalmvers stellt R. Chija — als eigentlichen Urheber des Ausspruchs nennt er den R. Ula — den, der von seiner Hände Arbeit lebt, höher als den Gottesfürchtigen an sich, von dem im vorhergehenden Psalmvers die Rede ist; denn es heißt hier, so deutet der Rabbi, von dem Gottesfürchtigen nur „Heil ihm", von dem aber, der von seiner Hände Arbeit lebt, wie wir gehört haben: „Heil ihm und wohl ihm" — also eine doppelte Preisung, und die erstere beziehe sich auf das Diesseits, die letztere auf die künftige Welt.[1] Es soll dies wahrlich nicht als ein Muster der Interpretierkunst angeführt sein — für den Talmud sind ja freilich Deutungen dieser Art charakteristisch — sondern nur als ein Zeugnis für die eminente Hochschätzung der Arbeit im Talmud, der in seinem Ausdruck hierfür oft weit über die Bibel hinausgeht. Auch der weltkundige Koheleth (5, 11) rühmt die Arbeit mit den Worten: „Süß ist der Schlaf des Arbeiters, ob er wenig oder viel isset, aber den Reichen," das kann hier nur heißen, den, der sich durch seinen Reichtum verleiten läßt, nicht zu arbeiten, „läßt Übersättigung nicht ruhig schlafen." Und er, der alles eitel findet, kann doch nicht verhehlen, daß Arbeit zur Fröhlichkeit stimmt (2, 10).

Man darf wohl sagen, daß Israel seine Bündnispflicht erfüllt, daß es zu allen Zeiten sich durch Arbeitsamkeit ausgezeichnet hat. Wir haben keine Statistik, aber die einzigartigen Literaturdenkmäler, die uns um so köstlicher erscheinen, je kleiner der Umfang ist, der sich aus den Stürmen der Jahrtausende zu uns herübergerettet hat, die sinnfällige Sprache, ihre konkrete Gestaltung, die einerseits malerische, andererseits kernige pointierte Art des Ausdrucks, die dieses Schrifttum kennzeichnet, gestatten uns häufig durch einen einzigen Satz in der Seele des Volkes zu lesen, einen tiefen Blick in das Volksleben und -Streben zu tun. Von dieser Art erscheint — ein Zeugnis für viele — ein Vers im Zusammenhange des prachtvollen 104. Psalms, von dem Herder sagt, daß er allein wert ist, daß man, um ihn zu genießen, Hebräisch lerne. In diesem Psalm, einer Art Kosmos,

---

[1] Berachoth 8[a].

erfährt das gesamte Naturleben eine Schilderung, die die höchste Bewunderung eines Alexander v. Humboldt, der ja selbst ein so glänzender, feinsinniger Naturschilderer war, auf sich zog. Alles erscheint an diesem Naturgemälde von plastischer Anschaulichkeit und intensivster Lebendigkeit: der Himmel mit seinem Lichtmeer, Wolken und Winde, Blitz und Donner, Berg und Tal, Felsen und Klüfte, Wald und Flur, Quellen und Ströme und das weite Meer und die ganze lebende Welt. Die Nacht bricht herein — da kommt das Wild des Waldes aus seinen Schlupfwinkeln hervor: „der Löwe brüllt nach Beute, als forderte er von Gott seine Nahrung“. Die Nacht weicht — die wilden Tiere ziehen sich zurück in ihre Höhlenlager, denn die Sonne sendet ihre ersten Strahlen zur Erde, und allsogleich läßt der Dichter den Menschen erscheinen. Nur wenige Worte künden ihn an, aber als nichts anderes schildern sie ihn, denn als den Arbeitenden vom ersten Morgengrauen an. „Da geht der Mensch hinaus zu seinem Werk, an seine Arbeit bis zum Abend.“ Dies allein ist die Stellung, die der Sänger in seinem Gemälde des Naturlebens dem Menschen zuweist, und der ganze Charakter des Gedichtes bürgt dafür, daß da nichts Willkürliches ist, daß vielmehr der Dichter es erlebt und im Leben seines Volkes das Vorbild gehabt hat.

Und hier gibt es keinen Unterschied zwischen Mann und Weib. Ist doch das Weib schon in der Schöpfungsgeschichte zur Mitarbeiterin des Mannes bestimmt! Und bedarf es zur Bekräftigung mehr als der Erinnerung an den Hymnus auf das wackere Weib, mit dem das Buch der Sprüche Salomos abschließt? Welche Tugenden werden ihr nicht nachgerühmt! Treue, Güte, Milde, unbegrenztes Wohltun; „sie öffnet ihren Mund mit Weisheit und Lehre der Liebe ist auf ihrer Zunge;“ aber am hellsten ertönt das Lob ihrer nie rastenden Tätigkeit und Arbeit. Wir sehen sie am Webstuhl und Spinnrad; sie schmückt mit ihrer Hände Arbeit das Haus. Von ihrer Hände Werk pflanzt sie sich einen Weinberg. Noch zur Nachtzeit erhebt sie sich, verteilt im Hause die Zehrung, gibt Weisung ihren Mägden. Aller Orten wartet sie des Hauses und Brot der Trägheit ißt sie nicht.

Es verdient wohl hervorgehoben zu werden, daß dieser Hymnus auf des Weibes umfassende und emsige Arbeit einem Könige in den Mund gelegt wird. Und recht bemerkenswert ist es auch, daß nach altjüdischem Brauch dieses Lied am Vorabend des Sabbat bei der Heimkehr aus der Synagoge gesungen wird — das Hohelied der

Arbeit in der Stunde, mit der die Ruhe nach der Arbeit der Woche beginnt. Es ist, als könne man sich schwer von ihr trennen, wie von einem geliebten Gegenstande. In der Tat mahnt auch ein berühmter Gesetzeslehrer, Schemaja: „Liebe die Arbeit“[1]. Ja, mit der Thora selbst ist auch die Arbeit, die Pflicht und Liebe zur Arbeit ein Erbteil der Gemeinde Jakob geworden.

Der Talmud beschäftigt sich ernstlich mit der Frage, welche häuslichen Arbeiten die Ehefrau auszuführen verpflichtet ist, und zählt deren eine reiche Menge auf. Die Anzahl verringert sich mit der Zahl der Mägde, die sie etwa in die Ehe bringt, aber, so heißt es, selbst wenn sie hundert Mägde mitbringt, ist sie dennoch verpflichtet, im Haushalt zu arbeiten, denn Untätigkeit führt zur Lockerung der Sitten.[2]

Und hier erkennen wir gleichsam von der negativen Seite unter neuem Licht die hohe Würdigung, die der Arbeit zuteil ward. Denn nicht minder als durch das positive Lob bekundet sie sich durch den Hohn und Spott, den Abscheu und die Verachtung, die ihr Gegensatz, die Trägheit, der Müßiggang erfährt. Besonders reich an hierher gehörigen Sentenzen sind die Sprüche Salomos. Nur einige darf ich aus der Fülle herausheben. „Wie die Tür in der Angel, dreht der Faule sich auf seinem Lager“ (26, 14). „Wer lässig ist in seiner Arbeit, ist ein Genosse des Verderbens“ (18, 9). „Träge Faust macht arm, fleißige Hand macht reich“ (10, 4; 12, 24). Und der Spruchdichter kann sich nicht daran Genüge tun, den Segen des menschlichen Fleißes dem Unheil des Müßigganges gegenüberzustellen, er sucht den Faulen zu heilen durch Erregung seines noch etwa vorhandenen Restes von Schamgefühl, indem er ihm die Tierwelt als Muster aufweist: „Geh du Fauler nur zur Ameise, Schau ihr Tun und nimm Vernunft an, Sie hat nicht Führer, noch Vogt, noch Herrn, Und doch im Sommer rüstet sie ihre Nahrung, Sammelt zur Ernte Vorrat ein. Wie lange also wirst du Fauler liegen? Wann wirst du aufstehen von deinem Schlafe? Noch ein wenig Schlaf, noch ein wenig Schlummer, Noch daliegen mit übereinander geschlagenen Händen — Doch bald kommt dir einher die Armut, der Mangel wie ein Gewappneter“ (5, 6—11).

Von tiefster Verachtung für den Müßiggang sprechen Äußerungen des Jesus ben Sirach, eines frommen Spruchdichters aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert, z. B.: „Ein Fauler kann mit einem Mist-

---

[1] Pirke Aboth 1, 10.

[2] Kethuboth 59^{b}. Mischna.

knollen verglichen werden; jeder, der ihn aufhebt, wird die Hand abschütteln"[1], nämlich um sich von der Berührung zu reinigen.

Auch der Talmud steht in der Verurteilung der Trägheit den biblischen Schriften nicht nach. Man sieht förmlich auf den Faulen mit Fingern weisen, wenn man den Ausspruch von Rabbi hört: Etwas Großes ist die Arbeit, denn wer nicht arbeitet, wird von den Menschen verspottet: „woher hat der zu essen, woher hat er zu trinken?"[2] Zahlreiche andere Aussprüche des Talmud lassen sich dahin zusammenfassen, daß die Trägheit den Menschen zu grunde richtet, nicht nur physisch, sondern auch seelisch.

Der Wertschätzung der Arbeit entspricht der gesetzliche Schutz, der den Arbeitnehmern gewährt wird. Eine der wichtigsten Maßnahmen in dieser Beziehung ist das Gebot, den Lohn dem Arbeiter sofort nach der Tagesarbeit auszuzahlen. „An demselben Tage noch sollst du ihm seinen Lohn geben, laß die Sonne nicht darüber untergehen" (Deut. 24, 14 f.; Levit. 19, 13). Der Talmud hält die Nichtbeachtung dieses mosaischen Gesetzes, das auch dem Nichtisraeliten gegenüber zu beobachten ausdrücklich geboten wird, für ein so ungeheures Vergehen, daß er von dem, der es übertritt, sagt, er sei als nähme er dem Lohnarbeiter das Leben.[3] Die talmudischen Vorschriften zum Schutze der Arbeiter sind von humanstem Geiste erfüllt. Die Gesetzeslehrer lassen sich zumeist von sozialethischen Gesichtspunkten leiten. Schon dies ist beispielsweise sicherlich nichts Unbedeutendes, daß ein Arbeiter, der auf eine Woche oder einen Monat oder ein Jahr angenommen worden ist, auch für die Sabbate, an denen er natürlich nicht arbeitet, Lohn bekommen muß[4], und daß jeder Arbeiter auch die Zeit, die er von seiner Wohnung zum Ort der Arbeit braucht — aber nicht zu dem umgekehrten Wege — anrechnen darf.[5] Aber weit darüber hinaus scheuen sich die Gesetzeslehrer des Talmud nicht, sich über die gewöhnlichen Rechtsanschauungen hinwegzusetzen, um den wirtschaftlich Schwachen den weitgehendsten Schutz angedeihen zu lassen. So bestand die freilich nicht unbedenkliche Neigung, bei Streitigkeiten zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern von vornherein zugunsten der Arbeitnehmer zu entscheiden.

---

[1] Sirach 22, 2, KAUTZSCH, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments I, 341.

[2] Aboth d. R. Nathan, herausgegeben von SCHECHTER S. 44.

[3] B. Mezia 112^{a}, ähnlich 77.

[4] Daselbst 58^{a}.

[5] Daselbst 83^{b}.

Es bestand der Grundsatz: „Der Lohnarbeiter hat die Oberhand“.[1] Sie wachten eifersüchtig über die individuelle Freiheit der Arbeiter und gestanden ihnen das Recht zu, allerdings unter gewissen beschränkenden Bedingungen, jederzeit einseitig vom Arbeitsvertrage zurückzutreten, gestützt auf den Schriftvers (Levit. 25, 55): „Mir sind die Kinder Israel Knechte, meine Knechte sind sie“, aber nicht, folgert der Talmud, Knechte von Knechten.[2] Diese Begründung des Rechtes des Arbeiters, jederzeit seine Freiheit wieder gewinnen, über seine Person verfügen zu können, bezeugt die hohe sozialethische Gesinnung dieser Gesetzeslehrer. Sie hatten ein instinktives Gefühl für den Wahrheitskern des paradox klingenden Satzes: Das höchste Recht ist das höchste Unrecht. Nur aus diesem Gefühl heraus erklären sich Entscheidungen, für die folgende Erzählung[3] typisch ist. Dem R. b. Bar-Chana hatten Arbeiter ein Faß Wein zerbrochen und den Wein verschüttet; er pfändete ihnen ihr Gewand; sie klagten vor dem Richter Rab und er verurteilte den Rabbi zur Herausgabe der Kleider. Ist das Recht? fragte dieser. Ja, erwiderte Rab, damit (du erfüllest): „Wandle im Wege der Guten“. Die Arbeiter gaben sich aber damit nicht zufrieden, sie verlangten auch ihren Lohn; wir sind arm, sagten sie, haben den ganzen Tag gearbeitet, wir sind hungrig und haben nichts, und der Richter gebot, ihnen den Tageslohn auszuzahlen. Heißt das Rechtsprechen? fragte der Verurteilte. Jawohl, antwortete Rab (denn es heißt): „Du sollst die Pfade des Gerechten wahren“ (Spr. 2, 20).

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß hier durchweg unter Arbeit ausschließlich körperliche Arbeit verstanden war, und nach den allgemeinen Betrachtungen über ihre Wertschätzung wenden wir uns den beiden in Frage kommenden Hauptgruppen der Arbeit zu, dem Ackerbau oder Landbau und dem Handwerk.

Der Landbau bildet die wirtschaftliche Grundlage des jüdischen Staates. Seine Würde verbürgt schon, wie wir gesehen haben, die Schöpfungsgeschichte. Die Bibel verlegt also den Landbau an den Anfang des Menschengeschlechts und er gilt demnach als uranfängliche Bestimmung und Pflicht des Menschen. Schon die Sprache

---

[1] B. Mezia 77 יד פועל על העליונה. Eine wenn auch nicht erschöpfende Zusammenstellung des talmudischen Arbeiterrechts gibt DAVID FARBSTEIN: Das Recht der freien und der unfreien Arbeiter nach jüdisch-talmudischem Recht verglichen mit dem antiken speziell mit dem römischen Recht. 1896.

[2] B. Kamma 116[b]; vgl. B. Mezia 77.

[3] B. Mezia 83[a].

verknüpft den Menschen, Adam, aufs innigste mit der Adamah, dem Erdboden, insofern er der Bearbeitung unterliegt.

Regelrechter Ackerbau kann natürlich nur von einer seßhaften Bevölkerung betrieben werden, und es kann demnach hiervon bei dem Volke Israel erst nach der Eroberung des Landes Kanaan die Rede sein. Wohl wird Noah ein Ackerbauer und als Erfinder des Weinstocks genannt, aber die Patriarchen führten ein nomadisierendes Leben, sie waren Hirten, Herdenbesitzer. Nur von Isaak wird berichtet, daß er neben der Sorge um die Vermehrung seines von Abraham ererbten Herdenbesitzstandes auch einen sehr ertragreichen Ackerbau betrieb (Gen. 26, 12). Wie hoch er den Ackerbau einschätzte, ja daß er ihn eigentlich bevorzugte, bekundet sein Segen, den er Jakob spendete und im wesentlichen für Esau wiederholte, und der nicht dem Herdenbesitz, sondern lediglich den Erzeugnissen des Erdbodens galt: „Gott gebe dir vom Tau des Himmels und von der Erde Fruchtbarkeit und Fülle von Getreide und Most“ (27, 29, 39). Manche Erzählungen, so z. B. Josephs Traum, in dem Joseph sich und seine Brüder auf dem Felde Garben binden sah, scheinen anzudeuten, daß der Ackerbau dem Hause Jakobs nicht ganz fremd gewesen sei. Indessen wissen wir ja, daß Jakobs Berufsarbeit und Tüchtigkeit auf anderem Gebiete lag. Aber über seine rastlose Arbeit, seine unermüdliche Ausdauer hat er seinem etwas skrupellosen Oheim Laban gegenüber sich selbst das sicherlich wahrhaftige Zeugnis ausgestellt: „Am Tage verzehrte mich Hitze, und Frost in der Nacht, und der Schlaf floh aus meinen Augen“ (31, 40).

Mit der Besitzergreifung des Landes Kanaan wurde die Bodenbearbeitung die Hauptbeschäftigung des Volkes. Die grandiose Agrargesetzgebung, die mit den Institutionen des Erlaß- und Jubeljahres einerseits die Schonung des Bodens bezweckte, andererseits der Verarmung und dem Latifundienbesitz, der Anhäufung von Reichtümern in wenigen Händen entgegenwirken sollte, zeigt, in welchem Umfange der jüdische Staat sich wirtschaftlich auf der Bodenbearbeitung aufbaute, und die große Fruchtbarkeit des Landes tat das ihrige, um die Liebe des jüdischen Volkes zum Landbau zu wecken, zu erhalten und festwurzeln zu lassen. Auch die Armengesetzgebung, die öffentliche Fürsorge für die Armen ist auf dem Landbau gegründet, indem ein Teil der Ernte für den Armen bestimmt ist: das Feld durfte nicht ganz bis zum Rande abgeerntet, die Abfälle nicht aufgelesen werden; dasselbe gilt von der Weinlese; den Armen, der Waise und Witwe und dem Fremdling sollte es

überlassen werden. Ja selbst wenn eine Garbe auf dem Felde vergessen ward, „so," heißt es, „kehre nicht zurück, sie zu holen, dem Fremdling, der Waise und Witwe soll sie gehören" (Levit. 19, 9 f.; 23, 22; Deut. 24, 19 ff.).

Alle Segensfülle, die Israel für den rechten, religiös-sittlichen Wandel, für die Anhänglichkeit an den Einzigen Gott, für die Übung von Recht und Gerechtigkeit, die Fürsorge für den Armen und Dürftigen, die Waise und Witwe und den Fremdling, in Hunderten von Wendungen verheißen wird, gilt einzig und allein dem Gedeihen des Bodens. Das wäre nicht völlig verständlich, wenn der Landbau nicht die Beschäftigung des ganzes Volkes, Hoch und Niedrig, Jung und Alt, gebildet hätte.

Der Landbau erschien als die sicherste Gewähr zur Gewinnung eines angemessenen Lebensunterhaltes wie zur Erhaltung der Einfachheit der Sitten. „Wer seinen Boden bearbeitet," heißt es in den Sprüchen Salomos (28, 19), „wird satt des Brotes, wer es mit den Nichtstuern hält, wird satt der Armut." „Verrichte draußen deine Arbeit, bestelle wohl dein Feld, dann wirst du dir dein Haus erbauen" (24, 27).

Der Ackerbau galt zu allen Zeiten als eine von Gott gegebene Vorschrift, bei deren Befolgung keine Mühe gescheut werden darf. So sagt der Spruchdichter Jesus ben Sirach (7, 15): „Laß dich die mühsame Feldarbeit nicht verdrießen, denn sie ist von Gott zuerteilt". Und in einer anderen wohl drei Jahrhunderte jüngeren apokryphischen Schrift, dem „Testament der 12 Patriarchen" — worunter die zwölf Söhne Jakobs verstanden sind —, einer Nachbildung des Segens Jakobs an seine Söhne, ruft Isachar seinen Kindern zu: „Bewahret nun das Gesetz Gottes, meine Kinder, und erwerbt euch die Einfalt und wandelt in Unschuld. . . Beugt euren Rücken, um Ackerbau zu treiben und beschäftigt euch mit Feldarbeiten . . denn es ist dir kein anderes Erbteil gegeben als von der Fettigkeit des Landes, dessen Früchte durch mühsame Arbeit (gewonnen werden)".[1]

Wie, nach den Worten von GRAETZ, „keine der völkerbeherrschenden Großstädte, welche von der Spitze ihres Glanzes in den Staub gesunken sind, in ihrem Untergange so verherrlicht worden ist, wie Jerusalem"[2], so hat auch kein Land aus seinen Trümmern, aus der fürchterlichsten Verwüstung sich so rasch wieder emporgearbeitet,

[1] KAUTZSCH, a. a. O. II, 479, 5.
[2] GRAETZ: Geschichte der Juden II, 403.

ja verjüngt aus seiner Asche sich erhoben, wie Juda. Und das dürfte sich nicht zum kleinsten Teil aus der heißen Liebe zum Landbau erklären. Nebuchadnezars Feldherr, Nebusaradan, ließ, wie im Buche der Könige (II, 25, 12) und in Jeremia (39, 10; 52, 16) erzählt wird, nur die Armen, die niederen Volksschichten zu „Winzern und Pflügern" zurück. Alle übrigen wurden als Gefangene fortgeführt. Aber kaum war das babylonische Heer abgezogen, so fanden sich die Flüchtlinge, die sich vor den Schrecken des Krieges im Lande zerstreut hatten, und die Streitscharen, die den Feind zu beunruhigen und durch Guerillakämpfe das Vaterland zu retten gesucht hatten, bei Gedalja, dem von Nebukadnezar eingesetzten Vorsteher von allen Seiten in Scharen ein und ließen sich Land zur Bearbeitung zuteilen. Er stellte ihnen anheim, ihren Wohnsitz nach Belieben zu wählen, und ermunterte sie, die Städte wieder aufzubauen und Ackerbau zu treiben[1]. Allerdings wurde dieser glückliche Anfang zum Wiederaufbau des Landes durch eine der ruchlosesten Taten, die Ermordung des wahrhaft edelgesinnten Gedalja durch einen prinzlichen Wegelagerer und seine Sippschaft, jäh unterbrochen, als aber endlich die Stunde der Erlösung gekommen war, da wußte man doch aller Schwierigkeiten und Fährlichkeiten, aller Feindseligkeiten der Nachbarvölkerschaften Herr zu werden und, freilich begünstigt durch das Wohlwollen des Königs Darius, der alles zu bebauende Land steuerfrei ließ[2], das Land aus seiner Verödung wieder zur Blüte zu bringen; die in Tränen säeten, ernteten in Jubel.

Die Liebe zum Ackerbau bekundete sich naturgemäß in den der Erntezeit geweihten festlichen Veranstaltungen. Die sogenannten drei Wallfahrtsfeste waren ursprünglich Erntefeste, wenn sich auch späterhin andere Erinnerungen an sie knüpften, andere Deutungen geltend machten und den ursprünglichen Charakterzug mehr oder weniger verwischten. Das Passahfest bedeutete den Beginn der ersten Ernte, die mit dem Wochenfest ihren Abschluß fand, das Laubhüttenfest das Ende der Einsammlung der Bodenerzeugnisse und die Zeit der Weinlese: „Ein Fest der Hütten sollst du feiern sieben Tage, wenn du einsammelst von deiner Tenne und deiner Kelter". An diesen Festen sollten alle teilnehmen, es waren Feste der Freude. „Und du sollst dich freuen an deinem Feste, du, dein Sohn und

---

[1] Jeremia 40, 8—12. — Josephus, Altertümer X, 9, 2 (Bd. I, S. 626 der deutschen Übersetzung von HEINRICH CLEMENTZ).

[2] Joseph. Das. XI, 3, 8 (Bd. II, S. 13).

deine Tochter, dein Knecht und deine Magd, der Levite und der Fremdling, die Waise und die Witwe, die in deinen Toren." „Aber ihr sollt euch freuen vor dem Ewigen, eurem Gotte" (Deut. 16, 11—15). Durch das religiöse Gepräge, das diese Erntefeste erhielten, war vorgebeugt, daß die Fröhlichkeit, trotz der langen Dauer der Feste, nicht in Ausgelassenheit ausartete. Aber groß muß der Jubel bei diesen Erntefesten, insbesondere zur Zeit der Weinlese, gewesen sein. In einer gewaltigen Strafrede des Propheten Jeremia gegen alle Reiche der Erde wird das Getöse der Zornesstimme Gottes mit dem Jubelruf der Kelterer verglichen (25, 30). An den Erntefesten, den „Festen des Ewigen", wie sie genannt werden, fanden Umzüge statt — ein Rest davon hat sich ja noch am Hüttenfeste erhalten — und an Musik und Tanz, den namentlich die jungen Mädchen aufführten, hat es dabei nicht gefehlt. Ein solches Fest wird es auch gewesen sein, an dem, wie im Buche der Richter erzählt wird (21, 19 f.), die Jungfrauen von Silo in Reigentänzen vor die Stadt zogen, um von den in den Weinbergen verborgenen Benjaminitern, denen es an Frauen fehlte, geraubt zu werden, just wie die Sabinerinnen von den Römern.

Der ungemeinen Wertschätzung des Landbaues — „auch der König ist dem Felde dienstbar," sagt Koheleth (5, 8) — entsprach die Achtung, der sich seine Träger erfreuten. Man ging an den Feldarbeitern nicht vorüber, ohne sie zu grüßen oder Gottes Segen auf sie herabzurufen. Als Boas, der nachmalige Gatte der lieblichen Ruth, auf sein Feld kam, richtete er an die Schnitter den feierlichen Gruß: „Der Ewige sei mit euch," und sie erwiderten: „Der Ewige segne dich".[1]

Von der innigen trauten Hingabe des gesamten Volkes an den Landbau zeugt nicht zum wenigsten die symbolische Rolle, die er im biblischen Schrifttum spielt. Die Propheten und zum großen Teil auch die Psalmendichter sind unerschöpflich an Bildern, die dem Landbau entnommen sind, für alle Schicksale der Völker und insbesondere Israels, von seinem Werdegange als Volk Gottes bis zu seiner Höhe, von seinem Niedergange bis zu seiner Wiederaufrichtung, für Gottes Liebe und seinen strafenden Zorn, für alles Glück und alles Unheil, allen Glanz und alles Verderben, Wohlstand und Vernichtung, und für alles, was das moralische Leben der Gesamtheit und des Einzelnen ausmacht. Durch unzählige Variationen solcher Bilder vermögen diese Gottesmänner ihren Gedanken ein immer neues Licht, eine neue Färbung zu geben und ihr Stil wird oftmals

---

[1] Ruth 2, 4; vgl. Psalm 129, 8.

hierdurch von packender Realistik. So z. B. wenn ein Psalmdichter Israel die Drangsale, die es von seiner Jugend an erfahren hat, mit den Worten schildern läßt: „Auf meinem Rücken haben Pflüger gepflügt, haben ihre Furchen darein gezogen“ (129, 3). Indes muß ich das Mißverhältnis zwischen der mir zu Gebote stehenden Zeit und der Überfülle des Stoffes hier wie stillschweigend an mancher andern Stelle dafür verantwortlich machen, wenn ich diese Seite unseres Gegenstandes nicht weiter verfolge und nur noch auf ganz weniges, das hierher gehört, hinweise.

Ein sehr häufig gebrauchtes Bild friedlichen Wohlstandes ist dies, daß ein jeglicher wohne unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum. Und ebenso ist der Landbau und dessen reicher Ertrag das Bild der fernen, glücklichen Zukunft. So weissagt der Prophet Amos (9, 13): „Siehe Tage kommen, spricht der Ewige, da reichet der Pflüger an den Schnitter und der Kelterer an den Säemann; es triefen die Berge von Most und alle Hügel fließen über“.

Und vollends das Ende der Tage, die Zeit der Völkerverbrüderung, des ewigen Friedens, das ist die messianische Zeit, die auch unsere Hoffnung ist und bleibt, wissen die großen Propheten, wie Jesaja und sein Zeitgenosse Micha, nicht eindrucksvoller auszumalen, als durch die Perspektive der vollkommenen Hingabe an die Bearbeitung des Bodens: „Und sie werden umschmieden ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Speere zu Winzermessern“.

Verherrlicht die Bibel den Landbau auch in poesieverklärter Form, so huldigt der Talmud nicht minder in seiner Art der Lieblingsbeschäftigung des Volkes, die es auch nach dem Untergang des jüdischen Staates geblieben war. Die verhältnismäßig zahlreichen talmudischen Traktate, die dem Ackerbau gewidmet sind, zeigen schon rein äußerlich, welcher Wert dieser Tätigkeit beigelegt wurde. Man hörte nicht auf, die Bearbeitung des Bodens als eine Pflicht zu betrachten. Im Midrasch wird erzählt, daß ein sehr alter Mann auf seinem Felde fort und fort Bäume pflanzte, und als er darob vom Kaiser Hadrian verspottet wurde, da er doch nicht hoffen könne, selbst die Früchte seiner Arbeit zu genießen, erwiderte er, daß jedermann verpflichtet sei, den Boden zu bearbeiten, und wie andere vor ihm dies für ihn getan haben, so müsse auch er ohne Rücksicht auf seine eigene Person den Boden für die, die nach ihm kommen, bepflanzen.[1] Man fühlte sich so mit dem Boden verwachsen

[1] Midr. r. zu Koheleth 2, 20.

daß Rabbi Elieser, ein Talmudlehrer des ersten Jahrhunderts, in großartiger Übertreibung dem, der keinen Acker sein eigen nennt, das Menschentum absprechen zu dürfen glaubte[1], und zwar in Anlehnung an den Psalmvers (115, 16): „Die Himmel sind des Ewigen, aber die Erde hat Er den Menschenkindern gegeben". Die Talmudlehrer verlangten für den Ackerbau rastlose Tätigkeit; nur wenn der Mensch sich selbst zum Diener der Erde macht, sagen sie, findet er Brot zur Sättigung, sonst findet er das Brot nicht.[2]

Das war aber nicht bloß Theorie — diese Männer lebten, wie sie lehrten. Wir kennen eine lange Liste hochberühmter palästinensischer und babylonischer Talmudlehrer, deren bürgerliche Erwerbstätigkeit der Ackerbau war. Sie verbaten sich in den Tagen des Nissan und des Tischri den Besuch ihrer Jünger (im Lehrhause) damit sie nicht etwa das ganze Jahr hindurch um ihren Lebensunterhalt in Sorge seien, wenn sie an diesen Tagen der Ernte nicht auf dem Felde arbeiten.[3] Unter diesen Talmudlehrern gab es sehr reiche Gutsbesitzer, aber sie ließen es sich nicht nehmen, sie erachteten es als ihre religiöse Pflicht, selbst Hand anzulegen, selbst den Pflug zu führen.[4]

Auf gleichem Range der Wertschätzung wie der Ackerbau stand das Handwerk. Galt doch das Handwerk, zumal in seiner höheren Form des Kunsthandwerks als ein unmittelbarer Ausfluß göttlichen Geistes. Denn wie sich der Bibel, wenn wir uns an die kanonische Reihenfolge halten, die erste Gelegenheit, von dem Handwerk in Israel zu reden, bei der Beschreibung des Baues der Stiftshütte bietet, so sind uns an dieser Stelle des zweiten Buches Mose die Namen der gottbegnadeten Künstler aufbewahrt, Bezalel und sein Gehilfe Ahaliab, die zur Ausführung des Baues berufen wurden. Bezalel ist der namentlich Berufene: „Und ich erfüllte ihn mit göttlichem Geiste, mit Weisheit, Einsicht, Erkenntnis und aller Fertigkeit; Entwürfe zu ersinnen und sie auszuführen in Gold und Silber und Kupfer und in Steinarbeit zum Einfassen in Holzarbeit und allerlei Kunstwerk zu vollbringen" (31, 2—5). Diese beiden Künstler wurden verpflichtet, andere zu unterweisen, und so standen alle, die an dem Bau der Stiftshütte beteiligt waren, also das gesamte Handwerk unter göttlicher Weihe. Die eingehende Darstellung dieses Baues und seiner einzelnen Bestandteile, der Gerätschaften, die das Innere erfüllten und heiligem Brauche dienten, der kunstvoll dekorativen

[1] Jebamoth 63ª.
[2] Sanhedrin 58ᵇ.
[3] Berachoth 35ᵇ.
[4] Vgl. z. B. Aboth d. R. Nathan 6, 3.

Gegenstände, wie die aus einem Stück mit dem Deckel der Bundeslade in Gold getriebenen Cherubim und ebenso der siebenarmige Leuchter mit seinen reichen Motiven aus der Pflanzenwelt, der kostbaren mit Gold durchwirkten und mit Edelsteinen besetzten priesterlichen Gewänder, all der anderen Arbeiten in Gold und Silber, getriebenen und Filigranarbeiten, Mosaik- und Gravierarbeiten, der Kunstweberei, Buntwirkerei, Teppiche und Vorhänge setzt eine erstaunliche Blüte des Kunsthandwerks und somit des Handwerks überhaupt voraus. An diesen Arbeiten hatten auch die Frauen ihren Anteil. Sie opferten nicht bloß für den Bau der Stiftshütte ihren Schmuck, sondern die kunstsinnigen Frauen, wie die Bibel sie nennt, betätigten sich auch durch Herstellung von Gespinsten (35, 25 f.).

Der Bau des Tempels und die sonstigen Prachtbauten des Königs Salomo, seine Befestigungswerke Jerusalems und seine Städtegründungen zeigen, daß in dieser Glanzzeit des israelitischen Reiches auch das Handwerk im weitesten Sinne auf der Höhe stand. Salomo erbat sich zwar von seinem Bundesgenossen, dem Könige Hiram von Tyrus, Arbeiter und Beihilfe und ließ auch einen Obermeister aus Tyrus kommen, dem eine Vielseitigkeit des Könnens nachgerühmt wird, wie Bezalel. Dieser Künstler, dessen Name, gleich dem seines Königs, Hiram lautete, war aber zweifellos mütterlicherseits Israelit, sein Vater wird im Buche der Könige (I, 7, 14) und in der Chronik (II, 2, 13) übereinstimmend als ein Tyrer bezeichnet, aber nach einer anderen Quelle war auch sein Vater, namens Uria, israelitischer Abstammung.[1] Dieser Mann arbeitete, wie ausdrücklich gesagt wird, gemeinsam mit den Kunstverständigen in Juda und Jerusalem[2], er scheint nicht einmal eine Führerrolle unter den einheimischen Künstlern ausgeübt zu haben. Und wenn man bedenkt, daß Salomo zuweilen das Fremdländische bevorzugte, wie das auch andere große Könige zu allen Zeiten taten, so wird man den Anteil tyrischer Handwerker an Salomos Tempelbau nicht überschätzen und daraus keine ungünstigen Schlüsse auf den israelitischen Handwerksstand ableiten. Denn es unterliegt keinem Zweifel, daß all die großartigen Arbeiten in ganz überwiegendem Maße von einheimischen Kräften ausgeführt worden sind. Dasselbe gilt von den Bauten, Befestigungswerken, Städtegründungen und Heeresausrüstungen späterer Könige, wie z. B. des Königs Usia (um 805—758).[3]

---

[1] Joseph. Altertümer VIII, 3, 4 (I, S. 480).
[2] II. Chron. 2, 6. [3] Das. Cap. 26.

Es gibt nur wenige Handwerke, die die Bibel nicht nennt. Die Handwerker wurden so zahlreich, daß sie Straßen, Stadtteilen und Toren ihre Namen darliehen. So gab es, wie durch Jeremia (37, 21) bezeugt ist, in Jerusalem eine Bäckerstraße, ferner ein Tal der Zimmerer, ein Töpfertal, ein Käsemachertal usw. In späterer Zeit war die Zahl der Kupferschmiede so groß, daß sie dort eine besondere Synagoge hatten.[1] Auch da, wo die Juden Kolonien bildeten, waren die Handwerke zahlreich vertreten. In Alexandrien z. B. bestand eine ausgebildete Handwerker-Organisation, und in der Synagoge, die durch ihre Größe, ihre architektonische Gliederung und Pracht ein Werk so hoher Kunst war, daß der Talmud sagt, wer sie nicht gesehen, der hat die Herrlichkeit Israels nicht geschaut, saßen die einem und demselben Handwerk Angehörigen in Gruppen beisammen.[2]

So war es freilich nicht zu allen Zeiten. Aus dem ersten Regierungsjahre Sauls wird erzählt, daß damals kein Schmied im ganzen Lande Israel zu finden war. Dafür hatten die siegreichen Philister gesorgt, sie hatten die Schmiede aus dem Lande entfernt, damit, wie der Bericht lautet, die Hebräer sich nicht Schwert oder Speer machten (I. Sam. 13, 19 ff.). Diese Hebräer waren nämlich offenbar vortreffliche Waffenschmiede und späterhin war ihre Zahl in Jerusalem selbst eine sehr große. Unter den Gefangenen, die Nebuchadnezar unter der kurzen Regierung des Jojachin, des vorletzten Königs von Juda aus davidischem Geschlecht, nach Babylon fortführte, werden neben 7000 Kriegern 1000 Werkmeister genannt, die wörtlich als Schmiede und Schlosser bezeichnet werden[3], aber ohne Zweifel sind damit Waffenschmiede und Leute, die den Festungsbau verstanden, gemeint. Hier darf ich wohl an die vor einiger Zeit durch die Presse gegangene Mitteilung erinnern, daß unter den Falaschas, den Juden Abessyniens, die ja in neuerer Zeit das Interesse der europäischen Juden in höherem Maße auf sich gelenkt haben, und die zumeist Handwerker sein sollen, die besten Schwerterschmiede zu finden seien, und daß diese Kunst das Geheimnis einiger Familien sei, in denen es sich von Geschlecht zu Geschlecht forterbe. Vielleicht ist also diese ihre Kunst ein uraltes Erbe.

Die Handwerker scheinen im Rufe felsenfester Ehrlichkeit gestanden zu haben, wenn man das, was von den für die Instandhaltung des Tempels angestellten Werkmeistern berichtet wird,

---

[1] Megilla 26[a]. [2] Sukka 51[b].
[3] II Kön. 24, 16.

verallgemeinern darf. Unter der Regierung des Königs Josia, etwa 630, wurde eine Ausbesserung des Tempels vorgenommen, und da wird erzählt, daß man auf ausdrückliche Weisung des Königs von den Handwerkern, Zimmerleuten, Bauleuten und Maurern, die durch Vermittelung der Werkmeister Geld bekamen, um das Rohmaterial, Hölzer und Steine, zu kaufen, keine Rechnungslegung verlange, denn, so wird hinzugefügt: „sie handeln in Treue".[1] Der hieraus gezogene Schluß gewinnt an Überzeugungskraft durch einen ganz ähnlich lautenden Bericht, der sich auf eine um 230 Jahre ältere Zeit bezieht. Auch unter der Regierung des dem Blutbade der Ataljah entronnenen Königs Joas wurde der Tempel ausgebessert, ohne daß von den im „Hause des Ewigen" angestellten Werkmeistern, die es ausgaben für die Zimmerleute und Bauleute, Maurer und Steinmetzer, für Anschaffung von Hölzern und Quadersteinen, Rechnungslegung verlangt worden wäre, denn, so wird auch hier hinzugefügt, „sie handeln in Treue".[2] Die vollkommene Redlichkeit hat sich also in dieser Berufsklasse wie ein Erbstück durch die Jahrhunderte hindurch erhalten.

Von der weiten Verbreitung des Handwerks unter den Juden legt auch der Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft eminentes Zeugnis ab. Eine große Anzahl von Namen, deren Träger an dem Aufbau einzelner Stadtteile tätig waren, ist uns überliefert.[3] Sie waren schwerlich alle gelernte Handwerker, aber doch sehr viele, die das Werkzeug führen konnten, und alle, die nur einigermaßen hierzu imstande waren, griffen zu. Und unter welchen Schwierigkeiten ging das Werk vonstatten. Von allen Seiten die feindseligsten Versuche, den Bau zu stören, und um stets bereit zu sein, die Angriffe abzuwehren, hatten die Bauleute das Schwert um die Hüften gegürtet. „Mit der einen Hand taten sie Arbeit, in der andern trugen sie die Waffe."[4] Wie spotteten doch die Gegner: „Was schaffen da die welken Juden? . . . Werden sie lebendig machen die Steine, die verbrannten, aus dem Schutthaufen? . . . Mögen sie doch bauen: wenn ein Schakal hinaufspringt, bricht er ihre Steinmauer ein."[5] Nun die Spötter haben sich geirrt, die Steine sind wirklich gleichsam lebendig geworden, die Mauern haben wieder Jahrhunderte standgehalten,

---

[1] II. Kön. 22, 5 ff.
[2] Das. 12, 12—16.
[3] Nehem. 3, 1—32.
[4] Das. 4, 11 f.
[5] Das. 3, 34 f.

dank der von glühender Vaterlandsliebe beseelten Tatkraft und der bewundernswerten Geschicklichkeit der kleinen Schar Zurückgekehrter.

Das Handwerk entfaltete sich in den folgenden Zeiten zu immer höherer Blüte. Manche Handwerke wurden in Familien erblich, denen es andere nicht gleichtun konnten. Manches Gewerbe konzentrierte sich in gewissen Ortschaften, die dadurch berühmt wurden, andere erhielten hierdurch ihren Namen, wie z. B. das Magdala der Färber. Das Höchstmaß künstlerischen Könnens bekundete sich wohl in den Herodianischen Prachtbauten. Man versuchte damals auch auswärtige Kräfte, Alexandriner, heranzuziehen, aber sie entsprachen nicht den in sie gesetzten Erwartungen, und jene Bauten sind einzig und allein Erzeugnisse palästinischer Kunstfertigkeit.[1]

Wie dem Ackerbau, so entnimmt die poetische Literatur auch dem Handwerk zahlreiche Bilder. Nur eines mag hier erwähnt werden, das in die religiöse Poesie des Versöhnungstages Eingang gefunden hat, und mit dem eine Weissagung des Jeremia (18, 1—7) eingeleitet wird. Gott heißt ihn in eine Töpferwerkstatt gehen. Dort sieht der Prophet den Töpfer an der Drehscheibe arbeiten. Mißriet ihm das Gefäß, das er herstellen wollte, so machte er aus dem Lehm ein anderes, wie es gut dünkte in den Augen des Töpfers. „Da ward mir das Wort des Ewigen: Vermag ich nicht wie dieser Töpfer euch zu tun, Haus Israel? Siehe, wie Lehm in der Hand des Töpfers, so seid ihr in meiner Hand, Haus Israel."

Der Talmud kann sich nicht genugtun im Lobe des Handwerks. Das Handwerk schien eine noch sicherere Gewähr des Lebensunterhaltes zu bieten als der Ackerbau, bei dem man doch von den Einflüssen der Witterung abhängig ist. „Mag," so heißt es im Talmud, „eine Hungersnot sieben Jahre dauern, zur Tür des Handwerkers dringt sie nicht herein."[2] Zu der herrlichen Stelle im 5. Buch Mose (30, 19): „Ich rufe heute über euch zum Zeugen den Himmel und die Erde: Leben und Tod, Segen und Fluch habe ich euch vorgelegt, du aber wähle das Leben," bemerkt der Talmud[3]: Diese letzten Worte bedeuten ein Handwerk. R. Elieser ben Asarjah sagt: „Etwas Großes ist das Handwerk, ein jeder rühmt sich seines Handwerks, indem er seine Abzeichen auf der Straße trägt; so geht der Weber mit

---

[1] Siehe FRANZ DELITZSCH: Jüdisches Handwerkerleben zur Zeit Jesu S. 17f.

[2] Sanhedrin 29^{a}.

[3] J. Peah, Abschn. 1. Ed. Krotoschin 15^{a}.

seiner Spindel hinter dem Ohre aus, der Färber mit Wollenbündeln über den Ohren — als Proben seiner Kunst — der Schreiber oder Buchhalter mit der Feder hinter dem Ohr".[1] „Etwas Großes ist das Handwerk," sagt ein anderer Gelehrter, „es ehrt seinen Träger."[2] Ja wir begegnen Äußerungen über den Wert des Handwerks, die uns als Übertreibung erscheinen müssen, so wenn R. Juda ben Ilai im zweiten Jahrhundert lehrte: „Wer seinen Sohn kein Handwerk erlernen läßt, der ist, als wenn er ihn zum Räuber erziehen würde."[3]

Die ungemeine Vorliebe für das Handwerk führte sogar zu einer starken Abneigung gegen den Handel. Man sah das Leben eines Kaufmannes als ein unstetes Wanderleben an und warnte davor, wenngleich der zu erwartende größere Gewinn verlockend erschien. Mit der Aussicht auf größeren Gewinn sah man aber auch die Gefahr zu unredlichem Tun verknüpft, und das war ein Hauptgrund der Talmudlehrer, sich gegen das Kaufmannsgewerbe auszusprechen.

Die Hochachtung vor den Handwerkern bekundet sich im Talmud auch darin, daß es ihnen verwehrt war, sich in ihrer Arbeit stören zu lassen, sich zu erheben, um einem Gelehrten die übliche Ehrenbezeugung zu erweisen[4], was sonst als eine allgemeine Pflicht galt.

So wenig Rangunterschiede auch zwischen den Handwerken gemacht wurden, so gab es doch ein Handwerk, gegen das sich im Talmud ein großer Widerwille zu erkennen gibt, das ist die Gerberei, aber nur des üblen Geruchs wegen, den sie verbreitet; daher durfte sie auch nicht innerhalb der Stadt betrieben werden.[5] Die Notwendigkeit auch dieses Handwerks wurde natürlich nicht verkannt. Kein Handwerk ist für die Welt entbehrlich, sagt der Talmud[6], aber man zog begreiflicherweise die Parfümerie, die denn auch umfänglich auch von Frauen betrieben wurde, der Gerberei vor.

Wie aber sonst alle Handwerke, alle Gewerbe überhaupt grundsätzlich gleich geachtet waren, wenn auch das eine mehr empfohlen wurde als das andere, so gilt dasselbe von den Trägern der verschiedenen Berufe. Doch gab es einige Klassen von Gewerbetreibenden, auf die man nicht gut zu sprechen war, und die eben ihr

---

[1] Aboth d. R. Nathan, Ausg. von Schechter 23[a].
[2] Nedarim 49[b].
[3] Kidduschin 29[a].
[4] Das. 33[a].
[5] B. Bathra 25[a].
[6] Kidduschin 82[b].

Gewerbe selbst in Verruf brachten. Dazu gehören in erster Linie die Eseltreiber, die den Verkehr innerhalb der Stadt oder von Stadt zu Land vermittelten, ferner die Kamelführer und die Schiffer. Indes erheben sich doch für diese letzteren Klassen Stimmen, die sie für wackere Leute erklären, an den Eseltreibern aber läßt niemand ein gutes Haar. Sie gelten als Leute, die ihre Auftraggeber zu prellen suchten.[1] Allein strengste Rechtschaffenheit in Handel und Wandel, das war natürlich die unbedingte Forderung, wie der Bibel, so des Talmud, und darum warnten ja die Männer des Talmud, wie bereits bemerkt worden, vor Berufen, bei denen die Gefahr der Versuchung, vom Pfade der Redlichkeit abzuweichen, eine größere war. Die Gleichwertung aller Arbeit bei guter Gesinnung kommt im Talmud zuweilen in sehr eigenartiger Weise zum Ausdruck. Die Gelehrten von Jabne — hier gab es bekanntlich ein berühmtes Lehrhaus — heißt es, stellen folgenden Wahrspruch auf: Ich bin ein Geschöpf Gottes, mein Nebenmensch ebenfalls; ich habe mein Berufsgeschäft in der Stadt, er auf dem Felde; ich eile früh an meine Arbeit, er an die seine; wie er es mir nicht in meiner Arbeit zuvortun kann, so ich nicht ihm in der seinigen; denkst du aber etwa: ich erwirke Großes, er Geringes, so haben wir gelernt: ob Großes oder Geringes, das gilt gleich, wenn nur der Sinn zu Gott gerichtet ist,[2] d. h. also das Tun ein Gott gefälliges, redliches, wahrhaftiges ist.

Vor allen Dingen soll jeder suchen, sich seine Unabhängigkeit zu wahren, und darum empfehlen die Talmudlehrer jede Arbeit, zu der irgend die Kraft und Fähigkeit ausreicht. Ja noch mehr, sie verlangen, daß man sich zu jeder Arbeit verdinge, wenn sie auch noch so fremdartig erscheint, um nur nicht den Menschen zur Last zu fallen.[3] „Mache lieber den Sabbat zum Wochentage" — das will sagen, verzichte lieber auf die besseren Sabbatmahlzeiten — „nur nimm andere Leute nicht in Anspruch".[4] „Verrichte um Lohn jegliche Arbeit, wenn auch noch so niedrig" — als solche wird das Enthäuten gefallener Tiere genannt — „und sage nicht: ich bin ein Priester, ein vornehmer Mann, sie geziemt mir nicht."[5]

Daß solche Lehren das Selbstbewußtsein der Handwerker und der Arbeiter überhaupt heben und stärken mußten, ist natürlich.

---

[1] Kidduschin 82.

[2] Berachoth 17ª.

[3] B. Bathra 110ª.

[4] Pesachim 112ª, 113ª.

[5] Das. 113ª.

Dafür nur als eine Probe eine Erzählung aus dem Midrasch: Ein Brunnenmacher in Jerusalem sagte zu R. Jochanan ben Sakkai, einem der glänzendsten Namen in Juda: Ich bin so groß wie du. Warum? fragte R. Jochanan. Ich vollführe, antwortete der Brunnenmacher, ein ebenso verdienstliches Werk wie du, denn ich arbeite auch für das allgemeine Wohl, indem ich für reines klares Wasser zum Trinken und Baden sorge.[1] Dieser Logik vermochte der Rabbi nichts entgegenzusetzen.

Alle die Aussprüche des biblischen und talmudischen Schrifttums über die Würdigung der Arbeit aller Art, die wir vernommen haben, tragen natürlich ihren Wertmesser in sich, wir gewinnen aber einen neuen Maßstab, wenn wir damit in aller Kürze in Vergleich ziehen, was die großen Männer im Volke der Hellenen — von anderen Völkern nicht zu reden — was die beiden größten Denker Griechenlands, Plato und Aristoteles, hierüber gedacht und gelehrt haben. So grundverschieden auch ihre philosophischen Lehrgebäude sind, in der Geringschätzung, ja in der Verachtung jeglicher körperlicher Arbeit sind beide eines Sinnes. Es soll nicht verschwiegen werden, daß andere griechische Philosophen, namentlich Sokrates und später die Stoiker, eine bessere Schätzung für die körperliche Arbeit haben, aber Plato und Aristoteles bringen doch in dieser Beziehung das wirkliche Hellenentum zum Ausdruck. Sie stehen beide unter dem Bann der Vorstellung, daß die Sklaverei eine von der Natur gewollte Einrichtung sei. Nach ihrer Anschauung zerfällt die Menschheit eigentlich in Freie und Unfreie oder Sklaven. Die Freien, das sind nur die Handvoll begünstigter Hellenen, alle übrigen sind Barbaren, und Aristoteles macht sich das Dichterwort: „Es ist billig, daß die Griechen über die Barbaren herrschen,“ mit der Begründung zu eigen, daß das Barbarische und das Sklavische dasselbe ist.[2] So sind demnach die Barbaren, d. h. alle übrigen Menschen die geborenen Sklaven der Hellenen. Und es ist wie eine völlige Verwechslung von Ursache und Wirkung, wenn Aristoteles die gequälte Definition aufstellt: „Wer von Natur nicht sich, sondern einem andern gehört, aber ein Mensch ist, der ist von Natur ein Sklave“.[3] Hier wird der Natur zugeschrieben, was erst durch menschlichen Zwang herbeigeführt worden ist.

Die Sklaven werden den Haustieren gleichgeachtet. „Der Stier“ (zum Pflügen), sagt Aristoteles, „vertritt bei den Armen den

[1] Midr. r. zu Koheleth 4, 17.

[2] Aristot. Politik. I, 2; 1252^b, 7 ff. Ed. BEKKER.

[3] Das. I, 4; 1254^a, 14 f.

Sklaven."[1] Für die Sklaven sei es auch gerecht und nützlich Sklaven zu sein.

Die harmonische Ausbildung von Körper und Seele war das Ideal, das unsere Philosophen für den Griechen erstrebten und im Staate sollte es verwirklicht werden. Seine eigentliche Bestimmung ist die Pflege der Sittlichkeit und der Wissenschaft, die Staatsbürger durch Tugend, d. h. durch alle mögliche Tüchtigkeit, glückselig zu machen. Das sind fraglos hochsinnige Anschauungen, nur schade, daß der Begriff des Staatsbürgers, des Vollbürgers gar zu eng gefaßt wurde, daß nur eine verschwindende Minderheit dieser Glückseligkeit teilhaftig werden konnte. Diese Beschränktheit des Horizonts, die das Sklaventum als eine Naturnotwendigkeit ansah, der die ungeheure Mehrheit der Menschen verfallen war, drückte aller körperlichen Arbeit den Stempel der Unfreiheit auf. Landbauer und Handwerker, Handel- oder Gewerbetreibende sind in den Staatengebilden unserer Philosophen vom Bürgerrecht ausgeschlossen, wie es auch tatsächlich in den griechischen Staaten der Fall war. Alle diese Bevölkerungsklassen sind politisch unmündig. Man erkannte natürlich wohl die Notwendigkeit ihres Vorhandenseins im Staate an, aber Teile des Staates bilden sie nicht, bildet keine Klasse, die, wie Aristoteles sagt, bei der Verwirklichung der Tugend nicht tätig ist.[2] Aber die Philosophen dachten auch nicht daran, in ihren Staaten durch Erziehung dahin zu wirken, daß jene Volksklassen der Tugend teilhaftig würden. Auf die Frage, woher denn leben, wenn man nichts erwirbt, haben sie die Antwort bereit, daß die Besitztümer natürlich den Bürgern gehören müssen, wenn es notwendig ist, daß die Ackerbauenden Sklaven oder Barbaren oder Hintersassen sind.[3]

Wahrlich grellere Gegensätze als die Anschauungen der größten griechischen Philosophen einerseits, der biblischen und nachbiblischen Schriftsteller und der Rabbinen andererseits lassen sich kaum denken. Wie ganz anders malt sich doch die Welt in diesen Köpfen! Hier herrscht bei allem noch so stark ausgeprägten Nationalbewußtsein der lebendige Begriff der Menschheit als Einheit, der bei den griechischen Philosophen völlig fehlt; hier gelten alle Menschen als Kinder eines Vaters, des Schöpfers Himmels und der Erden;

---

[1] Aristot. Polit. I, 2; 1252^b, 12.

[2] Das. VII, 9; 1329^a, 19 ff.

[3] Das. 1329^a, 24 ff. Zu dem Abschnitt über Plato und Aristoteles vgl. noch Zeller, Philosophie der Griechen 2, 1 IV. Aufl. S. 889 f., 896, 859; 2, 2 III. Aufl. S. 604, 682, 686, 691, 693, 702, 729, 739 f.

darum sind von Natur alle gleich frei. Die Sklaverei ist keine natürlich gegebene Einrichtung, keine staatliche Institution. Sklaverei der Stammesgenossen gibt es im mosaischen Staatsrecht überhaupt nicht, es ist nur ein höchstens sechs Jahre dauerndes Mietsverhältnis zwischen Diener und Herrn. Wer einen Volksgenossen zum Sklaven kauft, sagt der Talmud, der ist, als setze er sich einen Herrn über sich selbst.[1] Und die Sklaverei von Nichtstammesgenossen war nur geduldet und durch außerordentlich humane Gesetze eingeschränkt und gemildert. Kommt es nicht einer Aufhebung der Sklaverei gleich, wenn der flüchtige nichtjüdische Sklave seinem Herrn nicht ausgeliefert werden durfte? Ja, so heißt es aber im fünften Buch Mose (23, 16f.): „Du sollst den Sklaven seinem Herrn nicht ausliefern, wenn er sich zu dir vor seinem Herrn rettet. Bei dir soll er wohnen, an dem Orte, den er erwählt, in einem deiner Tore, wo es ihm gut dünkt; du sollst ihn nicht kränken."

In Griechenland war „der Fremde an sich rechtlos, und selbst wenn ihm der Staat seinen Schutz zugesagt hatte, bedurfte er, um ein Recht wirklich zu verfolgen, der Vermittelung eines Einheimischen".[2] Im mosaischen Staatsrecht gilt für den Fremden dasselbe Gesetz, dasselbe Recht wie für den Einheimischen (z. B. Num. 9, 14; Levit. 19, 33f.).

Aus dem Begriff der Menschheit und der natürlichen Freiheit ergibt sich, daß alle ein natürliches Recht an den Gütern der Erde haben, ergibt sich als Auffassung des jüdischen Geistes, die ich Ihnen darzulegen versucht habe, die Aufgabe, die Freiheit zu wahren, zu arbeiten, um nicht in unwürdige Abhängigkeit von anderen zu geraten, ergibt sich die Arbeit als eine sittliche Forderung. Allen ist gleiches Recht verliehen, aber auch gleiche Pflicht auferlegt. Alle sollen sich Tugenden aneignen und sie üben, alle sollen, indem sie zu eigenem Nutzen arbeiten, sich bewußt sein, daß sie zugleich einem höheren Ziele, der Allgemeinheit dienen. Darum ist, wie wir gesehen haben, alle Arbeit gleichgeachtet, hochgeschätzt.

Die griechischen Philosophen betrachteten das theoretische Leben, das der Philosophie als Inbegriff der Wissenschaft geweihte Leben als das höchste. Dieser Ansicht — das ist unzweifelhaft — huldigt auch der Talmud. Das Studium der Thora, der Gotteslehre, die ja als die Quintessenz aller Wissenschaft galt, nahm den obersten Rang

---

[1] Kidduschin 20[a], 22[a].

[2] Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, herausg. von IWAN MÜLLER IV, 1, II. Aufl. S. 15.

in der Reihe der menschlichen Tätigkeiten ein, bildete das erstrebenswerteste Ziel des irdischen Daseins. Die früher erwähnte Abneigung der Talmudlehrer gegen das Kaufmannsgewerbe hatte auch darin seinen Grund, daß sie meinten, der Handeltreibende finde weniger Muße zu geistiger Tätigkeit. Zu der wundervollen Stelle im 5. Buch Mose (30, 11 ff.): „Die Lehre, die ich dir heute gebiete . . . ist nicht jenseits des Meeres" bemerkt der Talmud: „Du findest sie nicht bei Kaufleuten und Händlern,[1] die große Reisen machen müssen."

Die Beschäftigung mit der Thora sah man als etwas Selbstverständliches an, als die Erfüllung einer von der Thora selbst gebotenen Pflicht. „Hast du viel Thora gelernt", sagt R. Jochanan ben Sakkai, „so tue dir nur nichts darauf zugute, denn dazu bist du geschaffen."[2] Von R. Jochanan rührt das Wort her: Einen Mühlstein auf dem Halse, d. h. wenn dir auch noch so viele Verpflichtungen obliegen, aber mit der Thora mußt du dich beschäftigen.[3] Wie aber, wird andererseits im Talmud gefragt, lassen sich dann die Arbeitspflichten in Übereinstimmung bringen mit dem Worte der Schrift (Jos. 1, 8): „Es soll nicht weichen dieses Buch der Lehre von deinem Munde (und du sollst darüber sinnen Tag und Nacht)?" Und die Antwort lautet freimütig: das sei eben nicht buchstäblich zu nehmen.[4] In der Geistesarbeit allein sah man nicht die Erfüllung der Lebensaufgabe des Menschen, sondern in ihrem Verein mit der Händearbeit. So lehrte denn auch Rabban Gamliel, der Sohn des R. Juda des Fürsten: „Schön ist das Studium der Lehre in Verbindung mit einer Erwerbstätigkeit, denn die gemeinsame Pflege beider hält Schuld fern, dagegen hat das Studium ohne Erwerbstätigkeit keinen dauernden glücklichen Bestand."[5] Damit folgte Rabban Gamliel nur den Spuren seines ungleich berühmteren Vaters, von dem er die Patriarchenwürde überkommen hatte, der da sagte: mache dir neben dem Thorastudium ein Handwerk zu eigen.[6]

Freilich lassen sich auch entgegengesetzte Stimmen vernehmen, daß Studium mit der Ausübung eines Handwerks oder Gewerbes überhaupt nicht vereinbar sei, darunter auch die des Jesus ben Sirach,[7] aber zur Geltung gelangt ist die Ansicht, die durch Rabban Gamliel den soeben gehörten prägnanten Ausdruck gefunden

---

[1] Erubin 55[a]; vgl. auch Pirke Aboth 2, 6; 4, 12; 6, 6.
[2] Pirke Aboth 2, 9.
[3] Kidduschin 29[b].
[4] Berachoth 35[b].
[5] Pirke Aboth 2, 2.
[6] Midr. r zu Koheleth 9, 9.
[7] 22, 2; KAUTZSCH, Die Apokryphen etc. I, 341.

hat. Aussprüche dieser Art sind im Talmud sehr zahlreich. Und das blieb hinsichtlich des Handwerks so wenig Theorie wie hinsichtlich des Ackerbaues. Durch mehr als hundert Namen von Rabbinen, die uns der Talmud überliefert hat, ist das Handwerk vertreten, darunter sogar das so unbeliebte der Gerberei in der Person des R. Jose ben Chalaphta, eines Schülers von R. Akiba. Ein anderer Schüler dieses hochgefeierten Mannes, Juda ben Ilai, war Böttcher, und es wird erzählt, daß er selbst ein Faß, das ihm als Katheder diente, ins Lehrhaus trug. R. Akiba selbst erwarb seinen Lebensunterhalt durch Holztragen; ebenso war der große Hillel Tagelöhner. Viele hatten Beinamen, die das von ihnen betriebene Handwerk bezeichneten. So R. Jizchak Nepachta, d. h. der Schmied; R. Jochanan Hassandelar, d. h. der Schuhmacher; R. Juda Hanachtom, d. h. der Bäcker; R. Nehemia Hakador, d. h. der Töpfer usw. Alle diese Gelehrten lebten buchstäblich von ihrer Hände Arbeit, und wer wüßte nicht, daß derartige Gestalten, deren leuchtende Vorbilder ebendiese Talmudlehrer waren, bis in unsere Tage hineinragen, und wer es nicht selbst in der eigenen oder anderen Familien erlebt hat, der hat es von Großmutter erzählen hören.

In den Staatengebilden unserer griechischen Philosophen darf kein Ackerbauer oder Handwerker zum Priester bestellt werden,[1] im Judentum durfte selbst der Hohepriester aus dem Handwerksstande hervorgehen. Nur wenige Handwerke waren davon ausgenommen, nämlich solche, bei denen die Versuchung zu einer sittlichen Verfehlung stark war.[2] Wie konnte es denn auch anders sein, da die Vorbilder, die Urbilder in der Bibel gegeben waren, die Helden, Könige und Propheten von der Herde oder vom Pfluge weg zu ihren hohen Sendungen berufen sein läßt! Gideon war beim Weizendreschen, als er die göttliche Botschaft empfing, daß er zum Führer in Israel berufen sei, sein Volk aus der Hand der Midianiter zu befreien.[3] Saul zog aus, seines Vaters Eselinnen zu suchen, und errang eine Königskrone. Und nachdem er bereits zum Könige gesalbt und ausgerufen worden war, ging er dennoch seiner gewohnten Tätigkeit nach. Als Boten nach Gibeat, seinem Wohnort, kamen, um Hilfe gegen einen Anschlag der Ammoniter zu suchen, da, so wird erzählt, kam Saul gerade hinter den Rindern vom Felde her.[4] Ebenso vertauschte

---

[1] Aristot. Polit. VII, 9; 1329[a], 29 f.
[2] Kidduschin 82[a]; vgl. auch DELITZSCH a. a. O. S. 41.
[3] Richter 6, 11.
[4] I. Sam. 11, 5.

David den Hirtenstab mit dem Königszepter. Vom König Usia wird ausdrücklich gerühmt, daß er den Ackerbau liebte.[1] Der Prophet Amos war ein Hirt, der nebenbei Maulbeerfeigenbäume zog und sich vielleicht von ihren minderwertigen Früchten nährte.[2] Elisa, der Jünger des Propheten Elia, wurde vom Pfluge hinweg zu seiner Propheten-Mission berufen.[3] Und der erhabenste und gewaltigste von allen, Mose, Moscheh Rabbenu, unser, der Menschheit größter Lehrer, was war er denn, als er seine weltgeschichtliche Sendung antrat, aus einer Masse von Sklaven ein freies Volk zu schaffen, es umzuschaffen, daß es der Bannerträger seiner Ewigkeitsgedanken durch die Jahrtausende der Geschichte, daß es, wie ein Prophetenwort lautet, zum Licht der Völker werden konnte! Ein Hirt, wie er war, ist er ein Hirt der Menschheit geworden.

Wenn nun in neuerer Zeit, seit den Tagen der beginnenden Emanzipation und noch früher sich das Bestreben geltend macht und in zahlreichen Vereinen zum Ausdruck gelangt, Ackerbau, Bodenkultur und Handwerk unter den Juden zu verbreiten und zu fördern, so ist dies kein neues, kein fremdes Reis, das auf den israelitischen Stamm gepfropft wird, sondern nur eine Rückkehr zu der uralten Lebensführung, zu den ureigenen Lebensgewohnheiten, die bis tief in das Mittelalter hinein gepflegt wurden, eine Wiederbelebung der Volksinstinkte, die durch eine weltgeschichtliche Tragödie ohne Gleichen wohl zurückgedrängt, bis zur Unkenntlichkeit verhüllt, aber nicht ertötet werden konnten. Und so bietet sich überall das Schauspiel, daß dieses geknechtete Volk, dem mit unfaßbarer Verleugnung aller Menschlichkeit zu seiner Lebensfristung wenig mehr als eine mit einem Makel behaftete aufgezwungene Erwerbstätigkeit gelassen wurde, sobald nur ein Schimmer von Freiheit in die dunklen und dumpfen Mauerlöcher des Ghettos drang, in Scharen zum Pfluge und zum Werkzeug griff und es hierin bald seinen Bedrängern gleich, wenn nicht zuvortat. Die neueren Forschungen geben hierüber die erquicklichsten Aufschlüsse. Um nur von der neuesten Zeit zu sprechen und nur auf das Land hinzuweisen, in dem die Juden heute noch am furchtbarsten zu leiden haben — das im Jahre 1900 in deutscher Übersetzung[4] erschienene, wie durch ein Wunder vor der Vernichtung, zu der es bestimmt war, gerettete Buch „Die Juden

---

[1] II. Chron. 26, 10.

[2] Amos 7, 14. [3] I. Kön. 19, 19.

[4] Von AUGUST SCHOLZ, Concordia Deutsche Verlagsanstalt.

in Rußland", das lediglich aus Urkunden und Zeugnissen russischer Behörden und nationalrussischer Autoritäten von Militär- und Zivilgouverneuren und anderen hohen und höchsten Verwaltungsbeamten, von Bischöfen und Erzbischöfen und Schriftstellern auf allen Gebieten zusammengesetzt, also von jeglichem Verdacht einer apriorischen Vorliebe für die Juden absolut frei ist, redet eine ebenso erschütternde Sprache von ihrem Elend als eine bewundernde von der unbedingten Hingabe der Juden an die körperliche Arbeit, von ihrem rastlosen Fleiß, ihrer ungeheuren Energie und unermüdlichen Ausdauer, ihrer Opferfreudigkeit, ihrer Genügsamkeit, Sparsamkeit und Mäßigkeit, und auch, wir wollen es gern anerkennen, eine tröstliche von der humanen Gesinnung und dem Gerechtigkeitsgefühl eines Teiles jener Oberschichten des russischen Volkes. Allerdings reichen die Kundgebungen nicht über das Jahr 1888 hinaus und beginnen mit dem Jahre 1772.

Von diesen Tugenden des arbeitenden Volkes weiß jeder Bericht der großen oder kleineren jüdischen Organisationen zu erzählen und sie sind es, die das fortschreitende Gedeihen und Blühen der jüdischen Kolonien verbürgen und dem großen Werk der erstrebten Kolonisation Palästinas und der umgrenzenden Länder, bei dem man etwas, wie das Wehen des alttestamentarischen Urgeistes verspürt, das Gelingen verheißen.

Es wäre durch nichts gerechtfertigt zu meinen, daß diese Tugenden dem Juden von Natur eigen sind, ihnen mehr als anderen Nationen. Sie sind vielmehr sicherlich nichts anderes als das nach den Gesetzen der Vererbung immer mehr gefestigte Resultat einer tausendjährigen Erziehung, deren Grundsätze sich in den religiös-sittlichen Kernlehren verdichtet haben, von denen ich einige Ihnen vor die Seele zu führen die Ehre hatte.

Und wenn wir uns demnach dem Wunder der Geschichte gegenüber zum Schluß immer wieder fragen: Wie war es möglich, daß das jüdische Volk nicht in den Strömen seines eigenen von Hunderttausenden von Henkern vergossenen Blutes untergegangen ist? Wie war es möglich, daß dieses Volk, von Ort zu Ort, von Land zu Land gejagt, gehetzt, zu Tode geängstet, immer umgeben von dem schrecklichsten der Schrecken, einer wahnbetörten Menschheit, am Leben blieb? Wie konnte, um nochmals an das Psalmwort zu erinnern, dieser Rücken, auf dem viele Jahrhunderte hindurch Pflüger gepflügt und Furchen darein gezogen haben, wieder gerade und die Furchen geglättet werden? — Wenn wir uns diese Fragen vorlegen,

so weiß ich wohl, daß mehr als eine Antwort darauf gegeben werden kann, aber keine, die der Wahrheit näher kommen dürfte als diese: Es waren die Geistesschätze, die das jüdische Volk auf seiner Wüstenwanderung durch die Jahrhunderte begleitet haben; sie bildeten die schützende Wolke im Rücken der Vertriebenen und ruhelos Wandernden und die voranziehende Feuersäule, die das Dunkel ihres ungewissen Zieles erhellte; es war der Aufblick zu den Helden seiner Geschichte, der Rückblick auf eine unvergleichliche Vergangenheit und der Ausblick und die Hoffnung auf die verheißene Zukunft; es war die religiös-sittliche Kultur, die Mose geschaffen, für die die Propheten gestritten und gelitten, die die Makkabäer vom Untergange gerettet und die Talmudlehrer erneuert und mit Schutzwällen umgeben haben. — Das sind die Mächte, die trotz des tausendjährigen Leidens der Seele die Gesundheit, dem Geiste die Schwungkraft erhalten haben. Und eben die Talmudlehrer, die gar viele Unkundige sich nur als spitzfindige, haarspaltende Dialektiker vorstellen, in Wahrheit aber zum größten Teil Männer von hohem Gedankenflug, von überragender sittlicher Größe und Kraft, sie stehen angesichts des Zusammenbruchs der antiken Kultur und der hereinbrechenden Finsternis und der Greuel der Verwüstung des Mittelalters wie mit flammenden Schwertern vor den Pforten des selbstgeschaffenen geistigen Paradieses, der durch sie gefestigten religiössittlichen Kultur und wehren allem Fremden und Unreinen den Eingang. Und ein Stück dieser religiös-sittlichen Kultur bilden auch die hochsinnigen Lehren über die Arbeit und die bis zur selbstverständlichen Verpflichtung gesteigerte Ermunterung, das Thorastudium, die geistige Arbeit mit der körperlichen zu verbinden. Und wie sehr sich auch die Verhältnisse geändert, die Zeiten gewandelt haben, der ethische Gehalt der Lehren dieser Männer hat nichts von seinem Werte eingebüßt und es ist nicht zuviel gesagt, daß die Kernlehren des Talmud nicht bloß auf dem Gebiete, das ich Ihnen vorzuführen versucht habe, sondern auf fast allen Gebieten der sozial-ethischen Lebensäußerungen geprägt erscheinen für die Ewigkeit.

Ich kann diese Arbeit nicht veröffentlichen, ohne zu erwähnen, daß ich hierzu durch ein Manuskript meines Vaters angeregt worden bin, der vor einer langen Reihe von Jahren im Literatur- und Kultur-Verein der jüdischen Gemeinde in Thorn einen Vortrag über diesen Gegenstand gehalten hat, der ein reiches Quellenmaterial enthält.

Auge um Auge, Zahn um Zahn

Von Rabbiner Dr. J. HOROVITZ-Frankfurt a. M.

Wenn Shylock zu seinem jüdischen Freunde Tubal sagt: Geh, geh, Tubal, und triff mich bei unserer Synagoge, Tubal! geh, guter Tubal! bei unserer Synagoge, Tubal, so will der Dichter wohl andeuten, daß auch die Synagoge im weiteren Sinn des Wortes mit dem Rachedurst Shylocks einverstanden ist und ihn schlechterdings gutheißt, ja noch mehr, daß der Jude in seinem Hasse gegen den Christen durch seine Religion bestärkt wurde und doppelt des Juden Freund wird durch den gemeinsamen Ingrimm gegen den Nichtjuden. Darum, Tubal, guter Tubal . . Tubal! So sehr Shakespeare diese fleischgewordene Rachgier trotz aller offenbar berechtigten Antipathie, über die der Ausgang des Dramas auch manchem Blinden die Augen öffnen sollte, aus den persönlichen Erfahrungen des jüdischen Wucherers und aus den Schicksalen seines Stammes psychologisch begreiflich zu machen sucht[1], und so sehr vielleicht

[1] Erst in der Novellensammlung Pecorone, die FIORENTIUS 1378 schrieb, wird aus dem reichen heidnischen oder christlichen Kaufmann ein Jude. Siehe H. GRÄTZ, Shylock in der Sage, im Drama und in der Geschichte (Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 28. Jahrgang 1880, auch separat bei MONASCH, Krotoschin erschienen) S. 10f., der nachweist, daß sämtliche Legenden ohne Beteiligung eines Juden älter sind als das Jahr 1348, das bekanntlich die Beschuldigung der Quellenvergiftung und anderer seit jener Zeit den Juden zur Last gelegten Ungeheuerlichkeiten heraufbeschworen hat. Wenn übrigens SOMBART (Die Juden und das Wirtschaftsleben S. 13) schreibt, daß Rodrigo Lopez „der Jude sei, nach dem Shakespeare den Shylock prägte", so führt eine solche Ausdrucksweise zumal im Munde dieses Gelehrten leicht irre. Lopez, der ehemalige Leibarzt und Vertrauensmann der Königin Elisabeth in diplomatischen Angelegenheiten, wurde infolge mannigfacher Intriguen, über die man das Nähere bei LEE, The original of Shylock, in Gentleman's Magazin, Februarheft 1880, bzw. bei GRÄTZ a. a. O. S. 23ff. nachlesen kann, im Jahre 1594 als

auch neben anderen Umständen gerade die Notwendigkeit einer solchen Seelenanalyse dazu beigetragen haben mag, aus dem ehemals heidnischen oder christlichen Geldverleiher einen jüdischen zu machen, wesentlich mitgewirkt hat sicherlich das der allgemeinen Anschauung der damaligen Christenheit mit seiner anklagenden Tendenz in Fleisch und Blut übergegangene Wort der Bergpredigt: „Ihr habt gehört, daß gesagt ist, du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen, ich aber sage, ihr sollt eure Feinde lieben." (Matth V, 43 f.) sowie das andere: „Euch ist gesagt worden, Auge um Auge, Zahn um Zahn. Ich aber sage euch, ihr sollt nicht widerstreben dem Bösen, sondern, so jemand dir einen Streich gibt auf deine rechte Wange, dem biete auch die andere dar, und so jemand mit dir rechten und dir den Rock nehmen will, dem gib auch den Mantel" (Matth V, 38 ff.). — Daß das Judentum nie und nimmer lehrt, den Feind zu hassen, daß im Gegenteil der Begriff der biblischen Nächstenliebe auch den Feind in sich begreift, insofern als auch dieser persönlich Fernste darum doch nicht aufhört, ein Nächster zu bleiben im Sinne der Humanität, wird jetzt mehr und mehr, wenn auch nicht mit solcher Deutlichkeit, zugegeben. Reden doch die Gesetze und Ermahnungen: „Wenn du den Ochsen deines Feindes oder seinen Esel umherirren triffst, bringe ihn ihm zurück. Siehst du den Esel deines Hassers zusammenbrechen unter seiner Last, und du wolltest unterlassen ihm aufzuhelfen, hilf ihm auf." (Exodus XXIII, 4 und 5), „Wenn dein Feind fällt, freue dich nicht, und wenn er strauchelt, frohlocke nicht deine Seele". (Sprüche XXIV, 17.)[1] „Wenn dein Hasser hungert, gib ihm Brot zu essen, wenn ihn durstet, gib ihm Wasser zu trinken" (Sprüche XXV, 21) und viele andere eine

---

Hochverräter gehängt. Ganz abgesehen aber davon, daß die Akten deutlich seine Unschuld erweisen (S. a. a. O. S. 28), stammt das Bild des hartherzigen Gläubigers und Wucherers wie die Fabel der Dichtung durchaus aus der viel älteren Legende. Auch in der Hinsicht hat Shylock mit Lopez jedenfalls nichts gemein, daß weder Christenhaß noch erfahrene Zurücksetzung in dessen Prozeß eine Rolle spielt. Nach der viele beachtenswerte Gesichtspunkte enthaltenden Abhandlung von D. HONIGMANN (Über den Charakter des Shylock. Jahrbuch der deutschen Shakespeare-Gesellschaft. Bd. XVII S. 201 ff.) ist aber die ganze Hypothese LEEs sehr in Frage gestellt.

[1] Zugleich der Lieblingsspruch von Samuel hakatan, den die Sprüche der Väter IV, 19 wegen seiner für die Sittenlehre grundlegenden Wichtigkeit noch besonders hervorheben. Rabbenu Jona schreibt: Samuel pflegte diesen Schriftvers immer wieder anzuführen, weil „er eine wichtige Lehre ist, gegen die sich die meisten Menschen versündigen". S. מדרש שמואל z. St.

deutliche Sprache. Hier sei nur noch erinnert an das Wort: „Auch denen gegenüber, die mir fluchen, schweige meine Seele“, das in den Schlußsätzen des täglichen Gebetes gesprochen wird, und wie jene anderen dem Gebete eines hervorragenden Amoräers (Berachoth 17a) entnommen ist. Wir sehen, auch in dem Feind dürfen wir den Menschen nicht vergessen. Nicht nur, daß wir verpflichtet sind, auch ihm gegenüber die selbstverständlichen Forderungen der Menschenliebe zu erfüllen, sein Leben und Eigentum zu schützen und zu erhalten, daß wir unseren Haß nicht abladen dürfen auf das unschuldige Tier, das ihm gehört, wir müssen auch sonst unsere elementare Rachgier gebieterisch schweigen heißen, ja selbst ein beginnendes Gefühl der Freude und Genugtuung niederkämpfen, wenn die Bestrafung unseres Widersachers eine Tatsache und ganz ohne unser Zutun erfolgt ist. — Vielleicht, daß jener Angriff der Bergpredigt nur ein rhetorisch kräftiger Ausdruck für den Gedanken sein will, daß das Judentum kein spezielles Gebot der Feindesliebe kennt, wie es doch die Fremdenliebe noch besonders eingeschärft hat. Das wäre angesichts der klaren Aussagen unseres Schrifttums die psychologisch günstigste Auslegung für jene Behauptung des Neuen Testaments[1]. Man weiß ja, wie sehr die Rede-

[1] H. COHEN macht in seiner Abhandlung: Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch (Jahrb. für jüd. Geschichte und Literatur. Bd. III. S. 75 ff., s. S. 108) geltend, daß Jesus im stoischen Stil des Zeitalters als das Ideal eines Weisen aufgestellt werde. „Und zu diesem Idealbild gehört die Freiheit von Affekten. Die Liebe ist ein Affekt, und der Weise soll frei von Affekten sein. In der Feindesliebe heben sich die gegenseitigen Affekte der Liebe und des Hasses auf.“ Nach dieser geistvollen Auffassung wäre aber die Tendenz des Angriffs ebensosehr auf der einen Seite verschärft wie auf der anderen Seite wiederum gemildert und darum erst recht nicht verständlich. Indem das Evangelium nur die Freiheit von Affekten predigte, die eigentliche Liebe aber überhaupt bekämpfte, hätte es gewiß keinen Anlaß, dem Judentum an derselben Stelle mit solchem Affekt eine Feindesliebe abzustreiten, die selber eigentlich keine Liebe mehr ist. Diese Erklärung wäre meines Erachtens nur möglich, wenn es heißen würde: „Euch ist gesagt worden, du sollst deinen Nächsten lieben, ich aber sage, du sollst deinen Feind lieben“, der Mittelsatz aber nicht stände. J. ESCHELBACHER hat in dem fünften Kapitel seines verdienstvollen Buches, Das Judentum und das Wesen des Christentums (Berlin, Poppelauer 1905) nachgewiesen, daß die heftigen Reden Jesu gegen die Pharisäer „eine immer schärfer gewordene Waffe des aufstrebenden Christentums waren“. Die Formel: Euch ist gesagt worden usw. findet sich nur bei Matthäus, der auch die Rede mit den sieben Weherufen über die Pharisäer komponiert hat (a. a. O. S. 81). Zu dem, was COHEN S. 104 f. über Leviticus XIX, 17 f. ausführt, vgl. die Schrift meines Vaters s. A. Frankfurter Rabbinen III, S. 55 ff.

form der Antithese, so geeignet sie sein mag, gegensätzliche Auffassungen schnell und klar anschaulich zu machen, eben darum auch die Versuchung nahelegt, zu übertreiben und zu überspannen. Und sie unterliegt ihr um so eher, als eine solche Gegenüberstellung stilistisch immer wirksam bleibt.

Allerdings das hat das Judentum nicht gelehrt, daß man den Feind lieben solle, weil er ein Feind ist; es begnügte sich damit zu verhindern, daß er von dem Throne des Nächsten gestürzt werde. Für das Verhalten dem Fremden gegenüber kam noch ein weiterer Gesichtspunkt hinzu; dieser ist der Liebe ebenso in besonderem Maße bedürftig und würdig, wie auf der anderen Seite auch hier mancherlei Interessen wegfallen, die sonst die Quellen des Hasses von vornherein verschütten. Darum die spezielle Forderung: „Und du sollst den Fremdling nicht bedrücken; ihr kennt ja die Seele des Fremdlings, denn Fremde wart ihr im Lande Mizrajim." (Exodus XXIII, 9). ,,Und du sollst ihn lieben wie dich selbst, denn Fremdlinge seid ihr gewesen im Lande Mizrajim; ich bin der Ewige, euer Gott." (Leviticus XIX, 34.)

Trifft also zweifellos weder im wörtlichen Verstande noch dem Sinne nach zu, daß den Juden von Religions wegen gesagt wurde: Ihr sollt euren Feind hassen, so ist ebenso sicher, daß der Vordersatz des von uns in zweiter Linie genannten Wortes: „Euch ist gesagt worden Auge um Auge, Zahn um Zahn", vollkommen zu Recht besteht. Wird ja diese Formulierung in der Schrift selbst an zwei bezw. drei Stellen angewandt. Je herrlicher aber der Nachsatz der Antithese schien, um so schlimmer nahm sich der Vordersatz aus. In Verbindung mit dem ihm nachfolgenden Worte: Euch ist gesagt worden, ihr sollt eure Feinde hassen, und den Berichten des Neuen Testaments über die Kreuzigung Jesu durch die Juden wurde der Schatten immer größer, den die neue Religion der Liebe auf Juden und Judentum warf. So haben diese Lehren überirdischer Güte und Milde, indem sie sich zugleich als Gegenbild zu dem alten Bunde darstellten, neue Vorurteile gegen die Mutterreligion geschaffen, das Märchen von dem Gott der Rache erzeugt, den die verblendete Minderheit lehre und sicherlich wider ihren Willen das Vorurteil und damit den Haß gegen die angeblichen Feinde Christi ausgestreut und verewigt, die kraft jener Anschauung das Werk der Vorfahren fortsetzen oder doch fortzusetzen beabsichtigen, wo immer sie Gelegenheit haben, und denen gegenüber darum oftmals vieles als erlaubt galt, was sonst verboten war. So wurde Israel allzu oft auf beide

Wangen geschlagen, auch wenn es dem Gegner weder die eine noch die andere verletzt hatte, und in Wort und Tat als Feind gehaßt, obwohl es verkündete[1], „die Frommen aller Völker haben Anteil an der ewigen Seligkeit“ und trotz aller Erfahrungen seiner Geschichte nie den Glauben verlor, daß solche nahe Verwandte seines besten Geistes unter den Bekennern der großen Tochterreligion zu finden wären, wie es sie denn zum Glück auch in den finstersten Zeiten immer wieder getroffen hat.

Diese Gesichtspunkte hervorzuheben schien notwendig, um den Zusammenhang verständlich zu machen, in dem das Gesetz „Auge um Auge“ dem allgemeinen Bewußtsein ohne weiteres erscheint und, um dem Leser die Möglichkeit zu geben, es von dem fremden Beiwerk zu befreien, von dem es zumeist umgeben ist.

Wenn ich aber an Shylock angeknüpft habe, so geschah es nicht nur, weil dieses Drama die weltgeschichtliche Voreingenommenheit auf den Brettern, die die Welt der Gebildeten und des großen Haufens zugleich bedeuten, immer wieder erneuert und wurzelfest macht, sondern auch weil die Fabel der Dichtung den vermeintlichen Sinn jenes Satzes in seiner schärfsten Fassung ausprägt. Es verschlägt nichts, daß von einer Talion im engeren Sinne insofern nicht die Rede ist, als hier schon auf den ersten Blick Schuld und Strafe keineswegs einander entsprechen. Nur um so schlimmer! Das Gesetz „Auge um Auge“ erscheint ganz eingetaucht in den Haß gegen den Feind und kann von diesem entstellenden Schlamm kaum mehr gereinigt und befreit werden. Und Shylocks Rachedurst für alle ihm und seinem Stamm widerfahrene Unbill ist so groß, daß mancher Leser darüber vergißt, daß die Vergeltung, die schließlich an jenem geübt wird, erst recht alles Maß überschreitet und aller Gerechtigkeit Hohn spricht.

Zu allem dem, was das Verständnis des Gesetzes erschwert hat, kam in der neueren Zeit noch hinzu, daß das schroffe Vergeltungsrecht eine beherrschende Rolle spielt in dem bedeutsamen 1902, bezw. 1901 aufgefundenen Gesetzeskodex des um 3000 vor der gewöhnlichen Zeitrechnung lebenden Babylonierkönigs Hammurabi.

Dort heißt es in den §§ 196 ff.: „Wenn jemand einem anderen das Auge ausschlägt, so soll man ihm sein Auge ausschlagen. Wenn

[1] S. Maimonides, Hilchoth Teschuba III, 5; Sanhedrin 105a und Tosefta Sanhedrin XIII, 2, Editio Zuckermandel S. 434.

er einem andern einen Knochen zerbricht, so soll man ihm seinen Knochen zerbrechen“, zu schweigen von anderen, weit härteren Bestimmungen, über die späterhin noch zu sprechen sein wird. Bei den Beziehungen, die man ohnehin zwischen Babel und Bibel festzustellen glaubte, sah man in den mitgeteilten Paragraphen eine neue Bestätigung der buchstäblich krassen Auffassung jenes Bibelwortes, für welche die Bestimmung des römischen Zwölftafelgesetzes „si membrum rupsit, ni cum eo paicit, talio esto“, sowie die altattischen Gesetze ohnehin eine Parallele boten.

Nun ist nicht zu leugnen, daß der Schein der Übereinstimmung so groß ist, daß er zunächst blendet und verwirrt, zumal die Fassung des Gesetzes an sich im ersten Moment mißverstanden werden kann. Exodus XXI, 22 ff. lesen wir: „Wenn Männer streiten und stoßen ein schwangeres Weib, daß ihr die Kinder abgehen, aber (der Frau) ist kein Unglück zugestoßen, so soll der Mann bestraft werden; so viel ihm der Gatte des Weibes auferlegt, zahle er durch die Richter. Wenn aber (der Frau) dabei ein Unglück zugestoßen, so sollst du geben Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Brandmal um Brandmal, Strieme um Strieme, Beule um Beule“ und in Leviticus XXIV, 19 ff. heißt es: „Wenn jemand seinem Nächsten eine Verletzung beigebracht hat, so wie er getan, geschehe ihm, Bruch um Bruch, Auge um Auge, Zahn um Zahn; so wie er eine Verletzung einem Menschen zugefügt hat, so soll ihm zugefügt werden“.

Sind indessen die Ähnlichkeiten noch so auffallend, so wird dem aufmerksamen Leser, zumal aber dem Kenner der biblischen Redeweise, nicht entgehen, daß, wenn wirklich dasselbe gemeint wäre, dies wohl ebenso klar und deutlich ausgedrückt sein müßte, wie es in dem Kodex des Hammurabi der Fall ist. Pflegt doch die Bibel in den gesetzlichen Partieen kurz und prägnant zu sein. Zwar heißt es in der angeführten Stelle im Leviticus am Anfang und am Schluß: „So wie er eine Verletzung beigebracht, so soll ihm geschehen“, aber gibt der in der Mitte stehende Ausdruck: Bruch um Bruch, Auge um Auge, Zahn um Zahn nicht diesem Satz wie von selbst einen Kommentar eigener Art? —

Allerdings, man muß sich erst einmal von der landläufigen, aus vielen Ursachen alteingesessenen Vorstellung befreien, die a priori gewohnt ist, gerade in den Worten „Auge um Auge“ recht eigentlich den klassischen Ausdruck des jus talionis zu sehen, um zu erkennen, daß das keineswegs zutrifft.

Einsichtige Beurteiler haben betont,[1] daß dieses schon an sich eine ganz andere Beurteilung verdiene, als ihm gemeinhin zuteil wird. Die Wiedervergeltung bedeute einen großen Sieg menschlicher Selbstbeherrschung, indem sie eine „Einschränkung der alten blutigen Übungen sei, die immer wieder dort hervortreten, wohin die Macht des Gesetzes nicht reicht, und die bis auf den heutigen Tag in Form von Duell oder in anderer Weise noch fortbestehen“. Sie verdränge ein für allemal die Selbst- und Privatrache, welche die empfangene Verletzung doppelt und zehnfach zurückgeben will, ja sie sei ein genialer Versuch einen gerechten Strafmaßstab zu finden, nach dem wir heute noch suchen, wie sie als das natürlichste Strafrecht angesehen werden müsse, denn es könne sich hier niemand über Ungerechtigkeit beschweren, da dem Übeltäter nur geschehe, was er anderen getan habe.

Diese wertvollen Gesichtspunkte können aber allzu leicht auf Abwege führen. Der Talmud hat auf sie nachdrücklich hingewiesen. Er sagt:[2] „Es heißt in der Schrift: Auge um Auge, Seele um Seele, — aber nicht Seele und Auge um Auge. Wenn nun die Talion im buchstäblichen Sinne beabsichtigt wäre, so würde bisweilen Seele und Auge für das bloße Auge genommen werden; indem jener sein Leben verlieren würde dadurch, daß man ihm sein Auge nimmt“. So würde also der beabsichtigte Zweck gerade bei der scheinbar wörtlichen Auslegung des Gesetzes nicht erreicht. Und dem Talmud ist von vornherein selbstverständlich, daß dieser Zweck feststeht.

Ein tieferes Eingehen auf die Schrift bestätigt seine Auffassung, nicht nur auf Grund des Gesamtgeistes der Thora, sondern auch des Wortlautes jener Schriftstellen selbst.[3] In dem Codex

---

[1] S. besonders JOHANN DAVID MICHAELIS, Mosaisches Recht V, 2. Auflage Frankfurt am Main 1780 S. 53ff., die Leipziger Dissertation, Das mosaische Strafrecht von Gerhard Förster, Veit 1900, Professor Furrer bei D. H. MÜLLER, die Gesetze Hammurabis und die mosaische Gesetzgebung. Wien 1903 S. 222., die betreffenden Ausführungen bei J. KOHLER und F. E. PEISER, Hammurabis Gesetz, Bd. I, Leipzig 1904, MOMMSEN-BINDING, Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker, Leipzig, Duncker und Humblot 1905, A. JEREMIAS, Das alte Testament im Lichte des alten Orients. Leipzig, Hinrichs 1906 2. Aufl. S. 426[3], A. MUSIL, Arabia Petraea III Wien, Hölder 1908. Über die Ansichten von Kant u. Hegel s. w. u.

[2] B. Kamma 84a. Andere ähnliche Bedenken werden gleichfalls dort wie auch von Saadia und jüdischen Bibelerklärern des Mittelalters geltend gemacht. Siehe besonders Ibn Esra an den bezüglichen Schriftstellen.

[3] Mit Recht bemerkt der Mendelsohnsche Biur zu Exodus XXI, 24: ואף...

Hammurabi ist nur von dem Einzelfall die Rede; dort heißt es: „Wenn jemand einem anderen das Auge ausschlägt, wenn jemand einem anderen den Zahn ausschlägt", wie das römische Gesetz wiederum nur eine allgemeine Regel aufstellt, ohne der Spezialfälle einzeln zu gedenken. Anders die Thora. Sie bereitet wie von selbst schon dadurch die Aufhebung der strikten Talion vor, daß sie das Prinzip des gerechten Strafmaßes in den Vordergrund stellt, aber nicht von den Einzelfällen absieht, sondern im Gegenteil dieses Prinzip selbst an den verschieden gearteten Einzelfällen illustriert, so aber indirekt auf die Schwierigkeiten hinweist, die sich der wörtlichen Auslegung entgegenstellen. Zwischen Seele um Seele und Auge um Auge ist eine scharfe Grenzlinie gezogen, und wir müssen hinzufügen auch zwischen Wunde und Wunde und Strieme um Strieme. Diese Grenzlinie würde bei der buchstäblichen Talion allzu oft verschoben und außer acht gelassen. So scheitert diese an dem richtigen und wertvollen Prinzip, das ihr zugrunde liegt. Hat der krasse Talionsgedanke den weisen Solon zu der von den späteren griechischen Dichtern und Philosophen angefochtenen Bestimmung veranlaßt, daß, wer einem Einäugigen das Auge ausgeschlagen hat, beide Augen verlieren soll, damit der Verbrecher keinesfalls milder behandelt werde als es seiner Tat entspricht, so war für das Judentum gerade das entgegengesetzte Bedenken maßgebend, der Täter darf auch nicht um das geringste härter bestraft werden als seine Schuld gewesen ist. Die Talion wird vernichtet, gerade indem der strenge aber gerechte Maßstab endgültig gesucht wird, nach dem jene allererst Umschau gehalten hat. Das ist auch der tiefe Grundgedanke der angeführten Sätze in B. Kamma.

Indessen sind wir nicht auf diese Argumentation angewiesen. Haben doch eine Reihe von älteren jüdischen Religionsphilosophen und Exegeten, von denen hier nur Jehuda Halevi,[1] und Moses ben Nachman[2] genannt seien, darauf aufmerksam gemacht, daß auch der bloße Ausdruck „Auge um Auge" wie aus der Schrift selbst hervorgehe, keineswegs die Talion bezeichne, sondern vielmehr im Sinne des Schadenersatzes gedeutet werden müsse. In Leviticus XXIV, 18 vor dem Satze: „Bruch um Bruch, Auge um Auge, Zahn um Zahn",

---

שחז"ל דחו כל הראיות הללו והדומות להן ואמרו שיש להשיב עליהן, נראה שאין כוונתם אלא לומר שאינן מכריעות ונוצחות לגמרי, זולת הקבלה ושאפשר להשיב על כל אחת מהן ע"פ דוחק אבל האמת שהמשקיף בהשקפה אחת על כולן, אי אפשר שיתעקש עוד מלשמוע לקבלת ח"זל.

[1] Kusari III, 47.

[2] Zu Exodus XXI, 24.

lesen wir: „Wer ein Tier totschlägt, bezahle es; Leben um Leben". Vordersatz und Nachsatz können nun doch nicht einander widersprechen. Also kann nicht zweifelhaft sein, wie die Worte „Leben um Leben" aufzufassen sind. Was für Leben um Leben recht ist, ist für Auge um Auge billig, da ja in diesem Zusammenhang nicht die Deutung des Wortes „Leben" oder „Auge" in Frage steht, sondern die des Wörtchens „um", das beide Male das gleiche ist. So zeigt sich, daß gerade der Terminus „Auge um Auge" die Vernichtung der buchstäblichen Talion bedeutet.[1] Er kommt außerhalb der Bibel in diesem engeren Zusammenhang nirgends vor, ebensowenig bei Babyloniern wie bei Griechen und Römern, und nur das allgemeine Vorurteil hat ihn zum klassischen Ausdruck des starren Vergeltungsrechts gestempelt. Ja, im Gegenteil, der Kodex Hammurabi bestätigt von einer neuen Seite die Deutung des Talmud. Die Bibel redet in der Sprache der Menschen, sagen mit Recht schon die Alten. Auf dem Dioritblock des Babylonierkönigs aber steht zu lesen: Wenn ein Arzt dem Sklaven eines Freigelassenen mit dem Operationsmesser aus Bronze eine schwere Wunde beibringt und ihn tötet, soll er einen Sklaven für den Sklaven ersetzen (§ 219) und an einer anderen Stelle: „Wenn er das Rind oder ein Schaf, das ihm gegeben worden ist, zugrunde richtet, soll er Rind für Rind, Schaf für Schaf ihrem Eigentümer ersetzen (§ 263). In der gleichen Weise wird der Ausdruck „Schaf für Schaf", „Ochse für Ochse" in anderen den Schadenersatz betreffenden Paragraphen des Hammurabigesetzes angewandt (231, 245, 246), niemals aber auch nur in irgend einer der zahlreichen Bestimmungen, die von der Talion handeln. So ist klar, wie eng die Bezeichnung „Sklave für Sklave, Auge für Auge" schon in alter Zeit mit dem Begriff des Schadenersatzes verwachsen ist. Doch wozu in die Ferne schweifen! Man braucht die besten Beweise nur zu ergreifen lernen, sie sind nahe genug. Gleich auf die Sätze „Auge um Auge" usw. folgt im Exodus die Bestimmung, (V. 26f.) er soll ihn (den Sklaven) frei entlassen für sein Auge, er soll ihn frei entlassen für seinen Zahn.

---

[1] Die Worte der Gemara B. Kamma 83b מה מכה בהמה לתשלומין אף מכה אדם לתשלומין mögen zu dieser an sich naheliegenden Beweisführung noch besonders angeregt haben, zumal sie sich gleichfalls auf den angezogenen Schriftvers berufen, sind aber, wie man sie auch auffassen mag (s. Tosaphot a. a. O. und Tosaphot Kethuboth 35a s. v. וכתיב) in einem ganz anderen Sinne zu nehmen und daher nicht mit ihr in Parallele zu setzen. Gegen D. CASSEL in seiner Ausgabe des Kusari a. a. O..

Vor allem aber ist neben der auch in der Thora häufigen Wendung, er soll bezahlen Ochse für Ochse und vielen ähnlichen, dem von dem Talmud[1] besonders hervorgehobenen Verse, er soll geben ... fünfzig Schekel und sein soll sie sein zum Weibe dafür, daß er sie geschwächt (Deuteronomium XXII, 29) und anderen Stellen, Ijob XXVIII, 15 zu beachten: „Gediegenes Gold kann nicht für sie (die Weisheit) gegeben werden und Silber nicht gewogen werden als ihr Kaufpreis". Hier ist das betreffende Wort תחת parallel mit מחיר = Kaufpreis gebraucht, ebenso auch I. Buch der Könige XXI, 2. Das תחת תחת des Talmud (B. Kamma 84a) gewinnt so eine neue Beleuchtung.[2]

Schon dieser hat im Beginn[3] seiner Beweisführung unter Berufung auf Numeri XXXV, 31: „Und ihr dürft nicht nehmen ein Sühnegeld für die Seele eines Mörders, der des Todes schuldig ist, sondern er soll getötet werden", bemerkt: „das will besagen, für einen Mord darf kein Sühnegeld genommen werden, wohl aber bei Leibesverletzungen", freilich hinzugefügt, daß jene Stelle für sich betrachtet noch nicht die Talion ausschließe und nur die Möglichkeit, nicht aber die absolute Notwendigkeit einer Geldbuße in den Fällen der Leibesverletzung besage. Müßte aber andererseits bei diesen nicht ausdrücklich betont werden: Und ihr dürft ein Sühnegeld nehmen, wenn „Auge um Auge" wirklich die starre Wiedervergeltung bezeichnete, schon um den Satz, der unter dieser Voraussetzung in Verbindung mit den Worten: „So wie er getan, geschehe ihm" den Gedanken der Talion zum Ausdruck brächte, vor dem Mißverständnis zu schützen, daß ein Lösegeld hier überhaupt nicht in Frage kommt? Daß es zum mindesten in Betracht kommen muß, hat ja Numeri

---

[1] B. Kamma 84a.

[2] Auf die Beweisführung von Maimonides (Jad Hachasaka, Hilchoth Chobel I, 6), der die Bedeutung des Wortes תחת in der Weise feststellt, daß er חבורה תחת חבורה (Ex XXI, 25) mit V. 18 und 19 gleichsetzt, wo doch ausdrücklich von den Versäumniskosten gesprochen wird, komme ich noch in anderem Zusammenhang (S. S. 639f.) zurück. Wie ich jetzt sehe, entstammt sie der Mechilta de-Rabbi Simon ben Jochai, ed. D. Hoffmann. Frankfurt a. M. Kauffmann 1905. S. dort S. 130. Das רק (V. 19) scheint ein Protest gegen das jus talionis zu sein. Malbim, התורה והמצוה zu Leviticus, Emor Kap. 249 will aus der Tatsache, daß der Satz: ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש unmittelbar vor den Sätzen steht, die von der Körperverletzung eines Menschen handeln und unmittelbar nach ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת, den Schluß ziehen, daß hier nur Geldersatz gemeint sei. S. dort seine geistvollen Ausführungen im einzelnen, gegen die sich aber Manches einwenden läßt, und die er meines Erachtens vergeblich in die Gemara bzw. den Sifra hineinzuinterpretieren sucht.

[3] a. a. O. 83b.

XXXV, 31 deutlich gemacht[1]. Ist mit dem Ausdruck „Auge um Auge“ nichts anderes gemeint als ein entsprechender Schadenersatz, dann wird natürlich vollkommen verständlich, warum jener Satz fehlt.[2]

Zu diesen Argumenten kommt schließlich noch hinzu, daß II. B.

---

[1] Die Mechilta hebt noch folgendes Moment hervor: R. JIZCHAK sagt: In dem Falle des stößigen Ochsen Exodus XXI, 29f., dessen Besitzer verwarnt worden war, ist dieser des Todes, trotzdem verordnet die Schrift ein Sühnegeld, — nach rabbinischer Auffassung ist dieses sogar obligatorisch —, sicher also hier, wo eine Todesstrafe gar nicht in Frage steht. הרי דברים ק"ו ומה במקום שענש הכתוב מיתה לא ענש אלא ממון כאן שלא ענש מיתה דין הוא שלא יענש אלא ממון.

[2] Hier sei hervorgehoben, daß Saadia (S. Ibn Esra zu Exodus XXI, 24) das כן ינתן בו (Levitic. XXIV, 20) im Sinne von כן ינתן עליו עונש auffaßt. Diese Erklärung empfiehlt sich durch Exodus XXI, 23 ונתת נפש תחת נפש, das sich meines Erachtens an den Richter wendet. Das ואין נתינה אלא ממון und קרא יתירא דרשי מכדי כתיב ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו כן ינתן בו למה לי ש"מ ממון כאשר יתן מום באדם למה לי איידי דבעי וכו' B. K. 84a erhielte so einen ganz neuen Sinn. Der Satz כאשר יתן würde besagen, daß das Prinzip כאשר עשה hier nicht wörtlich aufgefaßt sein will und das תחת nochmalig erklären. Daß aber auch schon die Worte כאשר עשה כן יעשה לו keineswegs eine buchstäbliche Talion bedeuten **müssen**, hat gleichfalls Saadia nachgewiesen und zwar aus dem Zusammenhang in dem Richter XV, 11 gesagt wird כאשר עשו לי כן עשיתי להם. (Ibn Esra a. a. O. zitiert die Schriftstelle irrtümlich: אעשה, dagegen richtig Leviticus XXIV, 19.) GERHARD FÖRSTER, Das mosaische Strafrecht S. 18 meint allerdings, das כאשר sei „richtiger Auslegung nach im wesentlichen kausal“. Für diese Erklärung weiß er aber keine andere Begründung, als daß „man sonst die Worte als einen wenig sagenden Zusatz jüngerer Rechtsanschauung fassen müßte“. Eine solche Behauptung beweist nichts und fußt auf einer modernen juristischen Konstruktion, die in ihrem Streben, alles hübsch einzuteilen, leicht in die Irre geht. Daß die Art der Wiedervergeltung hier wie dort eine gänzlich verschiedene ist, bedarf nicht erst eines längeren Nachweises. Auch Chananel ben Chuschiel (zitiert bei Bachja ben Ascher s. auch RAPOPORT, Bikkure ha-Ittim 1821 S. 48f. und BERLINER-HOFFMANN, Migdal Chananel Leipzig 1876 S. 36f.) macht den an zweiter Stelle genannten Hinweis Saadias geltend, freilich ohne diesen zu nennen. Da sein Kommentar fast durchweg, wie RAPOPORT und besonders auch BERLINER a. a. O. S. VIII und XXI aufmerksam gemacht haben, reproduzierender Art ist, dürfte er hier aus Saadia geschöpft haben. Neuerdings führt J. SCHEFTELOWITZ in einer während der Drucklegung dieser Arbeit erschienenen Abhandlung, Die Grundlagen einer jüdischen Ethik (2. Behandlung der Feinde. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. Mai-Juni-Nummer S. 259ff.) die betreffende Stelle aus dem Pentateuchkommentar des Chananel in deutscher Übersetzung ohne weitere Quellenangabe an, beachtet aber nicht, daß fast alle von Chananel erörterten Gesichtspunkte bereits von Saadia, bzw. schon dem Talmud gebracht worden sind. Der Hinweis auf Obadja V. 15 und 16, den übrigens SCHEFTELOWITZ mit Recht wegläßt, ist bei Chananel neu. Vielleicht aber, daß auch diese Parallele bereits von Saadia herrührt, nur daß Ibn Esra nicht für notwendig hielt, sie anzuführen.

M. XXI, 18 ff. gesagt wird: „Wenn Männer Streit haben und einer schlägt den andern mit einem Stein oder mit der Faust, und er stirbt nicht, sondern fällt auf das Lager. Wenn er dann aufsteht und wandelt auf der Straße, so ist der Schläger frei; nur soll er ihn heilen lassen und für die Zeitversäumnis zahlen." Hier wird also in einem Falle der Leibesverletzung ausdrücklich angeordnet, daß die Heilungs- und Versäumniskosten bezahlt werden. Chananel ben Chuschiël hat in seinem Pentateuchkommentar zu II. B. M. XXI, 24 auf dieses Moment mit Recht aufmerksam gemacht und betont[1], daß jene unmittelbar vorangehenden Verse unverständlich sind unter der Voraussetzung, daß „Auge um Auge" die buchstäbliche Talion bedeute. Wie könnte dem Täter zugemutet werden, Heilungs- und Versäumniskosten zu zahlen, wenn er von Gerichts wegen in derselben Weise verwundet würde, er also selbst Ersatz für Versäumnis und Heilungskosten beanspruchen müßte nach dem Grundsatz der Gleichheit von Schuld und Strafe.

Nur eine Schwierigkeit ist noch zu erörtern. Derselbe Talmud, dessen einstimmige Überlieferung die Worte „Auge um Auge" im Sinne des Schadenersatzes deutet,[2] bringt (Sanhedrin 79a) eine

[1] S. Bachja ben Ascher a. a. O. Chananel beginnt seine bezüglichen Ausführungen mit der Hervorhebung der Gesichtspunkte, die später Nachmanides, ohne ihn zu kennen, besonders geltend macht. Außer dem in der vorigen Anmerkung genannten Hinweis, mit dem Chananel schließt, ist diese Bemerkung das einzige Neue, das sich in seiner Beweisführung findet. Im wesentlichen ist aber auch dieser Punkt bereits im Talmud betont worden. S. B. Kamma 84a: ר' פפא משמיה דרבא אמר אמר קרא ורפא ירפא ליתן רפואה במקום נזק ואי ס"ד ממש כי היכי דהאי בעי אסייא האי נמי בעי אסייא.

[2] Baba Kamma 83b ff. Zehn Gesichtspunkte und Berufungen auf Schriftverse seitens einer ebenso großen Zahl von Gesetzeslehrern werden dort angeführt. Einen elften bringt die zitierte Mechilta, welche auch eine weitere zur Sache gehörige Bemerkung verzeichnet. Schließlich ist noch die genannte Stelle aus der Mechilta de Rabbi Simon ben Jochai zu registrieren. Auch R. Elieser, dessen Lehrmeinung im ersten Augenblick mißverstanden werden kann, stimmt in der Hauptsache mit den übrigen überein. Richtig bemerkt R. Zebi HIRSCH CHAJOTH in seinen scharfsinnigen Glossen zum Talmud, daß die erstaunte Frage (B. Kamma 84a): ממש ס"ד רבי אליעזר לית ליה ככל הני תנאי nur verständlich ist unter der Voraussetzung, daß die Deutung des Gesetzes durch die übereinstimmende Gerichtspraxis, vor allem aber als הלכה למשה מסיני feststand. Gerade aus der besonderen Gewissenhaftigkeit, mit der der Talmud durchweg jede abweichende Meinung verzeichnet, kann in der Tat geschlossen werden, daß in diesem Punkte eine Meinungsverschiedenheit nicht besteht und nicht bestehen kann. S. auch Maimonides Jad Hachasaka Hilchoth Chobel I, 6: ואף על פי שדברים אלו נראין מענין תורה שבכתב וכו' כולן הלכה למשה בידינו וכזה ראו אבותינו דנין בבית דינו של יהושע וכו' ובכל בית דין ובית דין שעמדו מימות משה רבינו ועד עכשיו. Die Lesart הלכה למעשה

Meinungsverschiedenheit bezüglich der Auffassung des angeführten Passus: „Und du sollst geben Leben um Leben".

Nach der einen ist auch hier der Geldersatz gemeint, aber nur kraft der Theorie[1], daß, wer die Absicht hatte, A zu töten, aber B getötet hat, von der Todesstrafe frei ist und vielmehr eine Ersatzsumme zu zahlen hat, während nach der anderen die Worte „Leben für Leben" die Bedeutung haben: Der Täter muß getötet werden.

Immanuel Kant wird hier zum Erklärer — des Talmud. Keiner ist ein größerer Lobredner des Wiedervergeltungsrechts als der große deutsche Philosoph. In seiner Metaphysik der Sitten sagt er:[2] „Welche Art und welcher Grad der Bestrafung ist es, welche die öffentliche Gerechtigkeit sich zum Prinzip und Richtmaße macht? — Kein anderes als das Prinzip der Gleichheit (im Stande des Züng-

---

statt הלכה למשה kommt wohl ernsthaft nicht in Betracht. Die etwas schwierigen Worte, welche die Mechilta dem R. Jizchak, Jalkut Kap. 338 aber dem R. Elieser zuschreibt, werden von MALBIM, Mischpatim Abschnitt 31 einleuchtend erklärt. S. aber auch den Kommentar זית רענן zum Jalkut von R. ABRAHAM ABERLE, dem Verfasser des Magen Abraham und die Erläuterung von M. FRIEDMANN in seiner Ausgabe der Mechilta (Wien 1870). I. H. WEISS will die Stelle (S. s. Mechilta. Wien 1865) mit dem bekannten Kommentator zur Mechilta זה ינחמנו in Gegensatz zu der Gemara bringen, wird aber ohne Textesänderung nicht fertig. Auffällig ist Lekach Tob, die sogenannte Pesikta Sutarta, ed. S. BUBER, Wilna 1880. S. 152. Keinesfalls haben wir aber hier eine alte Quelle vor uns, nach der etwa unsere Mechilta korrigiert werden müßte. Ein so schwieriger, von der P. S. ganz unabhängiger und im ersten Augenblick dunkler Text, wie ihn unsere Mechilta bietet, kann nie und nimmer aus einer so eindeutigen Bemerkung geflossen sein. Da, wie BUBER selbst in der Einleitung an interessanten Beispielen nachweist, P. S. häufig halachische und haggadische Stellen der Traditionsliteratur verkürzt wiedergibt, ohne sich an den überlieferten Text zu binden, so ist klar, daß wir hier einen erklärenden Auszug aus der Mechilta vor uns haben. So bemerkenswert dieser Kommentar eines im elften Jahrhundert lebenden Autors auch sein mag, so wenig maßgebend ist er angesichts der übereinstimmenden Zeugnisse des Talmud und des älteren Rabbinismus überhaupt. Wie aus Jad Hachasaka und aus More III, 41 deutlich hervorgeht, hat auch Maimonides, dem ja noch viele Quellen vorgelegen haben, die uns nicht bekannt sind, eine abweichende Auffassung der Überlieferung in diesem Punkte ebensowenig gekannt wie vor ihm Saadia. Wie oft, (S. BUBER a. a. O. S. 28), verarbeitet P. S. auch hier verschiedene Quellen ineinander. Merkwürdigerweise hat aber BUBER die Auffälligkeit dieser Stelle ebenso wie den Umstand übersehen, daß die Schlußworte, welche B. Kamma 84a entnommen sind (ולא עוד וכו') dem Vorangegangenen, mit dem sie sich als ein Einheitliches darstellen, widersprechen.

[1] Sie stützt sich auf Deuteronomium XIX, 11.

[2] Ed. P. Natorp p. 332.

leins an der Wage der Gerechtigkeit), sich nicht mehr auf die eine als auf die andere Seite hinzuneigen." Während aber das biblisch-talmudische Recht die starre Wiedervergeltung aus in der Sache liegenden, prinzipiellen Gründen nicht anwendet, bringt Kant für diese Nichtanwendung in praxi Gründe, die durch die Bibel bekämpft und überwunden sind. Er sagt: „Nun scheint es zwar, daß der Unterschied der Stände das Prinzip der Wiedervergeltung: Gleiches mit Gleichem, nicht verstatte, aber, wenn es gleich nicht nach dem Buchstaben möglich sein kann, so kann es doch der Wirkung nach, respektive auf die Empfindungsart der Vornehmen, immer geltend bleiben". Weiter heißt es nun aber: „Hat er gemordet, so muß er sterben; es gibt hier kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit. Es ist keine Gleichartigkeit zwischen einem noch so kummervollen Leben und dem Tode, also auch keine Gleichheit des Verbrechens und der Wiedervergeltung, als durch den am Täter gerichtlich vollzogenen, doch von aller Mißachtung, welche die Menschheit in der leidenden Person zum Scheusal machen könnte, befreiten Tod". Ist diese Unterscheidung zwischen der realen Wiedervergeltung bei dem Morde und der idealen bei der Verletzung der Glieder nicht ganz und gar koincident mit dem Grundsatze des jüdischen Rechtes und verstehen wir nicht dieses selbst jetzt in einem neuen Lichte?[1]

Die eine Ansicht erblickt in den Worten „Seele um Seele" nur einen Ausdruck für die Geldstrafe und nimmt diese Formel in demselben Sinne in welchem sie in Leviticus deutlich gebraucht ist. Für diese Meinung spricht auch, daß die Todesstrafe[2] die an zahlreichen

---

[1] Auch die oben mitgeteilte aus dem Bibelwort geschöpfte Bemerkung des Talmud לנפש רוצח אי אתה לוקח כופר אבל אתה לוקח כופר לראשי אברים wird durch diese Gesichtspunkte doppelt verständlich, wie auch das אין דנין נוקין ממיתה ein ganz besonderes Gewicht erhält. Numeri, XXXV, 33, zwei Sätze nach ולא תקחו כופר und andere Bibelstellen sagen schon in der Hauptsache das, was Kant ausführt. Besonders aber verdient hier noch der Schlußpassus der S. 616 2 genannten Stelle aus der Mechilta de-Rabbi Simon ben Jochai (ed. D. HOFFMANN S. 130) erwähnt zu werden, der bei Maimonides nicht angeführt wird; er lautet: חבורה בכלל היתה ויצאת ללמד ולא ללמד על עצמה אלא ללמד על הכלל מה חבורה שנאמר בה תחת הרי היא תשלומין אף כאן כל שנאמר בו תחת הרי הוא תשלומין או יכול אף נפש תחת נפש ת"ל ולא תקחו כופר לנפש רוצח אי אתה לוקח כופר אבל אתה לוקח כופר לראשי אברים. Die letzten Worte stimmen mit dem Talmud überein.

[2] Daß die Todesstrafe, die nach dem biblisch-talmudischen Recht in sehr vielen Fällen ausgesprochen ist, in Wirklichkeit seitens des Sanhedrin sehr selten ausgeführt wurde, ist bekannt. Maßgebend ist auch hier, und hier erst recht, der Grundsatz, daß der Verbrecher in keinem Fall härter bestraft werde als er verdient, daß aber vor allem sein Leben ein heiliges Gut ist, das erst dann angetastet

Stellen der Heiligen Schrift vorkommt, da wo von ihr allein die Rede ist, niemals so bezeichnet wird. „Wer Menschenblut vergießt, durch Menschen soll sein Blut vergossen werden" lesen wir in Genesis IX, 6 und in Numeri XXXV, 16, 17 und 18 heißt es: „Getötet werde der Mörder", ähnlich an anderen Stellen. Und daß sie hier nicht zur

---

werden darf, wenn alle die zahlreichen Bedingnisse einwandfrei erfüllt waren, die an die Ausführung der Todesstrafe geknüpft sind. Diese machten ein Todesurteil zu den größten Seltenheiten. Makkoth 7a sagt die Mischna: Ein Gerichtshof, der einmal in einem Septennium die Todesstrafe vollführt, wird verderbenbringend (nach anderen ist das betreffende Wort richtiger „mörderisch" zu übersetzen) genannt. Rabbi Elieser ben Asarjah meint, ein Gerichtshof, der dies einmal in siebzig Jahren tut. Rabbi Tarfon und Rabbi Akiba sagen: Wenn wir im Sanhedrin gewesen wären, wäre nie jemand hingerichtet worden. Rabbi Simon ben Gamaliel meint: „Auch sie (Rabbi Tarfon und Rabbi Akiba) vermehren die, die Blut vergießen in Israel", das heißt, ihre Milde gegen die Mörder ist eine Härte gegen Israel, gegen die menschliche Gesellschaft; sie ermuntern gleichsam die Verbrecher, indem sie sie vor der schlimmsten Strafe, dem Verlust des Lebens, ein für allemal schützen. Man sieht, in diesen kurzen Sätzen sind, wenn man sie recht zu lesen versteht, alle die Gesichtspunkte vertreten, die in der neueren Zeit für und gegen die Todesstrafe geltend gemacht worden sind. Daß aber auch Rabbi Simon prinzipiell an der Todesstrafe festhält, ist selbstverständlich; nur in der Praxis hätte er es seiner Meinung nach nie zu einem Todesurteil kommen lassen: er hätte von den Zeugen detaillierte Angaben solcher Art verlangt, daß sie ihm kaum hätten klar Antwort geben können, und sich dann nicht für berechtigt gehalten, ein Todesurteil zu fällen. In der mischnisch-talmudischen Zeit, in welcher man noch keine Zeitungen las, in der die Nerven noch nicht tagtäglich durch neue Eindrücke überreizt wurden, mochte eine Hinrichtung, die etwa einmal in einem Jahrhundert vollzogen wurde, schon in gewissem Sinne abschreckend wirken. Die Kunde pflanzte sich von Generation zu Generation lebendig fort; das ist die Meinung des Rabbi Elieser. Man vergleiche noch die Gemara, nach welcher die Mischna auch die zweite Auffassung zuläßt, daß ein Gerichtshof etwa einmal in siebzig Jahren ein Todesurteil fällen darf, ohne verderbenbringend genannt zu werden. Die erste für den Verbrecher immer noch sehr milde, aber vergleichsweise strengste Ansicht bedarf keines weiteren Kommentars. Ein Justizmord war jedenfalls seitens des jüdischen Gerichts, vor welchem ein Indizienbeweis nicht anerkannt wurde, die Tat vor Zeugen geschehen sein und der Verbrecher, sollte er entsprechend bestraft werden, unmittelbar vor der Tat unter ausdrücklichem genauen Hinweis auf die strafrechtlichen Folgen verwarnt werden mußte, kaum möglich. Daher fiel auch bei der Art des jüdischen Beweisverfahrens die Irrepabilität, der entscheidende Grund fort, den die heutigen prinzipiellen Gegner der Todesstrafe ins Treffen führen. Was Kant in dem angeführten Satz über die Art der Ausführung der Todesstrafe sagt, wurde im Judentum längst berücksichtigt s. Kethuboth 37b und Sanhedrin 45a. Die Parallele ist um so interessanter, als sich der Talmud für den Grundsatz ברור לו מיתה יפה auf das Gebot beruft: „Und du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst" (Leviticus XIX, 18).

Anwendung kommen soll, ist ja in der Eigenart des Casus hinlänglich begründet. Aber auch jene andere Lehrmeinung wird verständlich: Seele um Seele, Auge um Auge ist das Prinzip der Gleichheit von Schuld und Strafe. Bei dem schlechthin vorsätzlichen Morde ist so klar, daß die Todesstrafe die einzige Sühne ist, daß das Prinzip der Strafe nicht mit der gleichen Deutlichkeit hervorgehoben zu werden brauchte, von der Genesisstelle abgesehen, in der aber der Talionsgedanke durch den Nachsatz „denn im Ebenbilde Gottes hat Er den Menschen geschaffen" in den Hintergrund gedrängt, bzw. eingeschränkt ist. Unser Satz aber spricht von einem Fall, in welchem Schuld und Irrtum, Absicht und Nichtabsicht verquickt sind, der Vorsatz auf dieselbe Tat und nur nicht auf dieselbe Person gerichtet war, an der sie ausgeführt wurde, ein Mensch aber hatte getötet werden sollen und getötet worden ist. Hier kann innerhalb dieser Auffassung dem Prinzip: Seele um Seele, nur Genüge geschehen durch die Todesstrafe kraft des Gedankens „daß es keine Gleichartigkeit gibt zwischen einem noch so kummervollen Leben und dem Tod". Die Worte „Seele um Seele" an sich bedeuten aber auch im Rahmen dieser Ansicht ebensowenig die Todesstrafe, wie „Auge um Auge" die buchstäbliche Talion; nur aus der Individualität des Falles ergibt sich jener Sinn, und es ist daher kein Widerspruch, wenn „Leben um Leben" im Leviticus ebenso den Ersatz bedeutet, wie „Auge um Auge„ ausschließlich diese Bedeutung hat[1]. Wir sehen also: das Grundprinzip

[1] Moses Isserles, Ch. H. Cap. 423 Ende schließt sich keiner der beiden hier erörterten Auffassungen an, sondern entscheidet mit Tanna debē Chiskijahu (Kethuboth 35a, Sanhedrin 53b), daß bei der Tötung eines Menschen durch einen Menschen niemals ein Geldersatz in Betracht kommt, selbst nicht bei einem fahrlässigen Totschlag. Aus dem Wortlaut jener Überlieferung folgert bereits der Amora Raba, daß Tanna debē Chiskijahu mit R. Simeon der Ansicht ist, nur bei dem dolus directus werde die Todesstrafe verhängt, wonach also auch nicht die Möglichkeit bleibt, die Worte נפש תחת נפש gleichzeitig auf den dolus indirectus zu beziehen und als Ausdruck für die Todesstrafe zu nehmen. Wie jene im Sinne von Tanna debē Chiskijahu zu deuten sind, darüber spricht sich der Talmud selbst nicht aus, daher gewöhnlich und auch von Raschi in seinem Pentateuchkommentar nur die beiden angeführten und ausdrücklich bezeugten Erklärungen genannt werden. Tosaphot Kethuboth 35a s. v. מי איכא und Sanhedrin 79a s. v. ומפקא מדרבנן beziehen die Worte נפש ת' נפש im Sinne von Chiskijahu auf einen beabsichtigten Totschlag der Frau, so daß also Todesstrafe eintritt; ebenso, ohne Tosaphot zu erwähnen, Malbim zur Mechiltha, der diese Ansicht in der dort verzeichneten Exegese des R. Jizchak zu finden glaubt. Eine zweite Deutung, wonach der Satz ואם אסון יהיה ונתת נפש וכו' einen ganz neuen Fall darstelle, der von dem gewollten Totschlag des einen streiten-

der Wiedervergeltung bleibt bestehen, nur daß sie im allgemeinen nicht buchstäblich in die Wirklichkeit umgesetzt wird eben des Prinzipes selbst wegen.

Auf welcher einsamen Höhe das biblisch-talmudische Recht steht, wird von neuem klar, wenn man weiß, daß Hammurabi in den angeführten Paragraphen zwar verordnet hat, wer ein Auge ausgeschlagen hat, dem werde ein Auge ausgeschlagen, aber gleich fortfährt[1]: „Wenn er das Auge eines Freigelassenen ausschlägt, oder den Knochen eines Freigelassenen zerbricht, so soll er eine Mine Silber zahlen. Wenn er das Auge von jemandes Sklaven ausschlägt oder den Knochen von jemandes Sklaven zerbricht, so soll er die Hälfte seines Preises zahlen." MÜLLER[2] übersetzt das betreffende Wort des ersten Satzes nicht „Freigelassener", sondern „Armenstiftler", JOHNS[3] armer Mann. Wie dem auch sei, von einem Prinzip „Auge um Auge" ist hier eigentlich nicht mehr die Rede, selbst unter der Voraussetzung, daß dieses das jus talionis bezeichne. Zur Charakteristik des Hammurabirechts einerseits und der Thora auf der anderen Seite braucht man in dieser Hinsicht nur das hierherzusetzen, was JOHANN D. MICHAELIS[4] im Jahre 1774 schrieb: „Das Wiedervergeltungsrecht

---

den Mannes durch den anderen spricht, s. Tosaphot Kethuboth a. a. O. Schließlich ist noch die Auslegung zu registrieren, die Rabbi Nissim ben Ruben mitteilt, und die sich neuerdings Z. CH. MECKLENBURG in seinem Pentateuchkommentar הכתב והקבלה zu Exod. XXI, 24 aneignet. Der ganze Fall spreche in der Auffassung von Tanna debē Chiskijahu nicht von einem beabsichtigten Totschlag (von einem מצות שבמיתה), die beiden Männer hätten einander nur schlagen aber nicht töten wollen, der beabsichtigte Schlag hätte auch a priori nicht tödlich gewirkt und den Tod nur dadurch herbeigeführt, daß er die Frau an einer leichter tödlich verletzbaren Stelle des Körpers traf, als sie den Gegner zu treffen beabsichtigt war. Danach würde also נפש ת' נפש ein Ausdruck für den Geldersatz sein. Was Raschi betrifft, so ist noch zu bemerken, daß dieser nach Misrachi und Jad Maleachi כללי רש"י ס' א' nicht immer diejenige Erklärung in seinem Pentateuchkommentar verzeichnet, die seines Erachtens halachisch maßgebend ist. Allerdings scheint mir nach der Art, wie Raschi die Ansicht des Rab Adda bar Ahaba und damit des Rab Chaggi in Baba Kamma 42a (s. auch Tosaphoth a. a. O. s. v. בכוונה und z. St. מהר"ם שי"ף) deutet, sehr wohl möglich, daß Raschi nicht ganz mit Tanna debē Chiskijahu entscheidet. Welches die Meinung des Maimonides in diesem Punkte ist, ist trotz der großen Literatur über diesen Punkt, nicht genügend geklärt.

[1] § 198 f.

[2] Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln. Wien. 1903 S. 148.

[3] a. a. O. S. 147.

[4] Mosaisches Recht V. S. 53 f.

schickt sich eigentlich nur für freie Völker, in denen der ärmste Bürger gleiches Recht mit dem vornehmsten Beleidiger hat. Wo aber des Vornehmeren Auge mehr wert ist, als des Bauern seins, würde es ein sehr widersinniges und inkommodes Recht werden." Auch Hammurabi, „der König der Gerechtigkeit", wie er sich stolz mit einem gewissen Recht nennt, steht ganz im Banne der Vorurteile seiner Zeit, die bis in die unsere hineinragen.

Man kann sich schon von diesen Gesichtspunkten aus nicht genug wundern, daß ein Forscher wie DAVID HEINRICH MÜLLER in dem Gesetz: Auge um Auge, Zahn um Zahn, das Urgesetz der Talion erblicken will, aus dem sowohl Moses wie Hammurabi geschöpft haben sollen. Ist wirklich glaublich, daß, wer einmal diesem Gesetze ins Angesicht geblickt hat, in diesem Punkte solche Rückschritte machen kann? Läßt sich da noch sagen, „daß die Paragraphen 195 bis 201 des Kodex Hammurabi eine Paraphrase der aus dem Pentateuch bekannten Norm der Talion seien, nur daß von Hammurabi diese gewiß uralte Formel in Gesetzesparagraphen gebracht worden ist. Dies mußte geschehen, weil ja die verschiedenen Menschenklassen verschieden behandelt wurden?" Oder ist nicht vielmehr der umgekehrte Schluß richtig: Daß Hammurabi die verschiedenen Menschenklassen so verschieden behandelt, zeigt, daß er die Formel noch nicht kennt, die schon in sich das Prinzip der Gleichheit aller vor dem Gesetze zum Ausdruck bringt. Selbst einmal einen Augenblick zugegeben, daß Auge um Auge, Zahn um Zahn die buchstäbliche Talion bedeute, das Großartige des Gesetzes bliebe auch dann noch seine Allgemeingültigkeit. Das weiß natürlich auch MÜLLER, nur daß ihm ganz zu entgehen scheint, daß gerade diese Allgemeingültigkeit schon in der Fassung des Gesetzes zum Ausdruck kommt. Der Gedanke, der Leviticus XXIV, 22 die betreffenden Verse beschließt: „Gleiches Recht sei bei euch für den Eingeborenen wie für den Fremdling, denn Ich bin der Ewige euer Gott," ist schon implicite in der Formel selber enthalten. Aber der Nachsatz „denn Ich bin der Herr", macht zugleich deutlich, auf welchem Grunde und aus welcher Quelle dieses Wort allererst entstanden ist. In einem neuen Lichte zeigen die Schlußsätze im Exodus (XXI, 26 und 27), was das Gesetz bedeutet. Dort heißt es: „Und so jemand das Auge seines Sklaven oder seiner Sklavin schlägt, und es verderbet, so soll er sie als frei entlassen für ihr Auge. Und wenn er den Zahn seines Sklaven oder seiner Sklavin ausschlägt, so soll er sie als frei entlassen für ihren Zahn." H. COHEN hat recht, wenn er

sagt[1]: „Wahrlich anstatt Auge um Auge sollte Zahn um Zahn zum Sprichwort geworden sein. Die Verkennung des Gesetzes und seiner humanitären Tendenz würde sich durch diese Gleichnisrede deutlicher bloßstellen." COHEN schrieb diese Sätze zwei Jahre vor dem Bekanntwerden des Hammurabi-Kodex. Dieser hat zwei Paragraphen (§ 201 und 202) über das Ausschlagen des Zahnes. Sie lauten: „Wenn jemand den Zahn von einem anderen seinesgleichen ausschlägt, so soll man seinen Zahn ausschlagen; wenn er den Zahn eines Freigelassenen ausschlägt, soll er ein Drittel Mine Geld zahlen." Von dem Zahn des Sklaven ist nicht die Rede. Aber auch in den früher genannten Paragraphen, in welchen von dem Ersatz des Auges oder der Knochen gesprochen wird, wird nur von dem Sklaven eines anderen, nicht von dem eigenen gehandelt. Dieser ist vogelfrei; ihm darf man nicht nur den Zahn und nicht nur die Augen ungestraft rauben. Die Bestimmung, daß man für das Auge des Sklaven oder dessen Knochen die Hälfte des Preises bezahlen soll, ist ja nur zugunsten des Besitzers getroffen; durch den Verlust des Zahnes aber braucht der Arbeitswert des Sklaven nicht eingebüßt zu haben.

Wie MÜLLER vorgeht, sei hier näher dargelegt. Auch der Kodex Hammurabi hat Bestimmungen über den Schlag, der gegen eine schwangere Frau geführt wird. Dort heißt es — wir wollen hier einmal die unterschiedlichen Bestimmungen für die Freigelassene außer acht lassen —: „Wenn jemand eine Freigeborene schlägt, sie ihren Fötus verlieren macht, der soll 10 Sekel Geld für ihren Fötus zahlen. Wenn jenes Weib stirbt, soll man seine Tochter töten" (§ 209 und 210). Von dieser traurigsten Abirrung des Talionsgedankens, für die der Kodex Hammurabi auch sonst zahlreiche Beispiele hat, und in der dieser sich in sein Gegenteil umkehrt, will ich hier nicht weiter reden. Jeder Bibelkundige weiß, daß sich die Thora gegen diese Anschauung mit aller Kraft wendet in dem Worte: „Es sollen nicht getötet werden Väter wegen der Kinder und Kinder sollen nicht getötet werden wegen der Väter; jeder soll für seine Sünde getötet werden" (Deuter. XXIV, 16), und aus den Königsbüchern ist bekannt, daß Amazjah, wie ausdrücklich hervorgehoben wird (II. B. d. K. XIV, 6), diesem Gesetz gemäß, nicht zuließ, daß man die Kinder der Mörder seines Vaters töte[2].

---

[1] a. a. O. S. 128.

[2] Angesichts dieser unzweideutigen gesetzlichen Vorschrift ist es eine, zwar wohl nicht gewollte, Entstellung des Tatbestandes, wenn in dem Werke von

Doch zu unserer Sache! Um seine These durchzuführen, argumentiert MÜLLER folgendermaßen (Seite 152): „Man wird nicht

---

J. KOHLER und F. E. PEISER, Hammurabis Gesetz, Band I, Leipzig 1904, Seite 148, gesagt wird: „Diese Haftung / der Kinder für die Eltern / kennt auch das israelitische Recht ursprünglich in seiner ganzen Schärfe." S. auch a. a. O. Seite 2. Zum Beweis für diese These wird verwiesen auf II. B. M. XX, 5, XXXIV, 7, IV. B. M. XIV, 18, Jeremia XXXII, 18. Dann heißt es weiter: „Lange noch wirkte der Gedanke, daß das Volk Israel für die Sünden seiner Väter büßen müsse, so III. B. M. XXVI, 39, so noch Jesaia LXV, 7, auch XIV, 51 und Klagelieder V, 7. Noch zur Zeit des Jeremia galt das Sprüchwort: ‚Die Väter haben Herlinge gegessen und die Zähne der Söhne sind stumpf geworden usw.', gegen welchen ganzen Satz sich jedoch Jeremia XXXI, 29 und Ezechiel XVIII, 2f. mit Gewalt erheben. Der Deuteronomist allerdings spricht wie Ezechiel usw." Leider gestattet der Raum nicht, alle diese Bibelstellen der Reihe nach wörtlich vorzuführen. So sei hier nur folgendes bemerkt: Die erste der vier Stellen, auf denen die mitgeteilte Behauptung fußt, ist der bekannte Satz aus dem Dekalog, „der da ahndet die Schuld der Väter an den Kindern bis in das dritte und vierte Geschlecht, bei denen die mich hassen, der aber Gnade erweist bis ins tausendste Geschlecht denen, die mich lieben und meine Gebote halten", welcher Gedanke in den anderen Stellen in anderer Form wiederkehrt, mit dem Unterschied, daß dort zunächst die Güte und Liebe Gottes und zwar in einer ganzen Reihe von Prädikaten zum Ausdruck gebracht wird, während erst am Schlusse von der Strafgerechtigkeit Gottes die Rede ist. Also wohlgemerkt, alle diese Stellen handeln ausnahmslos von der göttlichen Vergeltung, und da will man sich auf sie berufen zum Beweise dessen, daß das altisraelitische Strafrecht die Familienhaftung lehre, während die einzige klare strafrechtliche Gesetzesvorschrift, die das Gegenteil aussagt, in einem nachhinkenden Schlußsatz ihren Unterschlupf findet und durch die Fülle des scheinbar so gelehrten Apparats ganz erdrückt wird. PEISER unterläßt, den vier genannten Stellen eine fünfte hinzuzufügen, nämlich Deuteron. V, 9, in der ja gleichfalls von dem Gott gesprochen wird, der die Schuld der Väter an den Kindern ahndet. Er würde durch diesen Hinweis die beste und schärfste Kritik seiner Theorie geliefert haben, da ja nach seiner Auffassung „der Deuteronomist" sich selber widerspräche ebenso wie zwei benachbarte Stellen bei Jeremia, XXXI, 28 und 29, und XXXII, 18 in einem unversöhnlichen Gegensatz zueinander stünden. Daß ein Volkssprüchwort, das an sich schon ebensowenig wie die anderen Stellen in diesen Zusammenhang gehört, dazu aber noch ein solches, gegen das sich die berufenen Vertreter der Religion übereinstimmend wenden, angeführt wird, steht mit den anderen Argumenten auf einer Stufe. Ich kann gegenüber dieser Art von Beweisführung nur wiederholen, was ich in einer anderen Polemik betont habe, und was leider allzu oft übersehen wird: „Viele Nullen bilden noch keine Zahl und viele Scheingründe noch keinen Beweis". (Babel und Bibel, Randglossen zu den beiden Vorträgen FRIEDRICH DELITZSCHs J. Kauffmann 1904 S. 37.) Übrigens faßt der Talmud auch die göttliche Vergeltung, von der in jenen Schriftversen gesprochen wird, so auf, daß die Kinder nur dann für die Sünden der Väter verantwortlich gemacht werden, wenn sie in den schlechten Wegen

glauben, daß man ohne weiteres die Tochter des Schlägers genommen hat . . . . Meines Erachtens liegt hier ein Fall der Talion vor, der meistens durch Komposition ausgeglichen worden ist. Die Bestimmung ‚tötet man seine Tochter', bereitet schon auf die Komposition vor, denn das Leben eines Mannes stand höher im Preise wie das eines Weibes." — Diese Ausflucht ist schon angesichts der gekennzeichneten Polemik unmöglich. Wozu sie dient, offenbart uns MÜLLER selbst:

„Es ist interessant, zu beobachten," heißt es a. a. O., „wie das mosaische Gesetz sich zu dieser heiklen Frage stellt. Daß es nicht

---

ihrer Eltern fortfahren; die Worte „denen die mich hassen" zeigen die Richtigkeit dieser Deutung. Wenn DILLMANN, Handbuch der Alttestamentlichen Theologie Leipzig 1895 S. 261 gegen diese Interpretation geltend macht, daß ja selbstverständlich wäre, daß Gott auch die Söhne straft wie die Väter, wenn sie selbst schuldig sind, so übersieht er, daß der Satz vor allem die Wahrheit konstatieren will, daß das Böse, das der Vater tut, allzuleicht auch von dem Sohne nachgeahmt wird, so daß der Vater sich bessern möge, wenn nicht schon aus Rücksicht auf sich selbst, so doch wenigstens aus Rücksicht auf seinen Sohn. Tut dieser das Böse, und muß er es später büßen, so büßt er zwar seine eigene Schuld und doch im Grunde die Schuld des Vaters. Dieser Gedanke ist aber in der Tat geeignet, auf manchen Vater Eindruck zu machen und erziehlich zu wirken. Leviticus XXVI, 39: „Und die Übriggebliebenen von euch werden hinschwinden in ihrer Schuld in den Ländern eurer Feinde und auch durch die Sünden ihrer Väter mit ihnen hinschwinden", bestätigt die rabbinische Ansicht noch ganz abgesehen von der Deutung, die die Rabbinen Sanhedrin 27[b] dem Satze unter Heranziehung eines anderen Schriftverses geben, oder indem sie das „mit ihnen" (S. Sifra & Raschi z. St.) ausdeuten. Auch DILLMANN a. a. O. S. 262f. erkennt schließlich an, daß die Prophetie sich nur gegen die mißverstandene Auslegung jener Verse wandte, „in der das alte Wort zur Beförderung der sittlichen Erschlaffung oder Gleichgültigkeit verdreht wurde." Wichtige Gesichtspunkte über „die göttliche Vergeltung" bei den Propheten bringt S. KAATZ, Das Wesen des prophetischen Judentums, Poppelauer 1907 S. 62ff. Seine Darlegungen können auch für die Erklärung der bekannten Talmudstelle, Makkoth 24[a], herangezogen werden. Hervorgehoben sei noch, daß die Rabbinen gerade im Anschluß an den angeführten Wortlaut des zweiten Gebots bemerkt haben (Tosefta Sota, Abschnitt 4, Anfang): „Fünfhundertmal größer ist die Liebe Gottes als seine Strenge"; die Richtigkeit dieser Deutung wird von einer neuen Seite bestätigt durch die Erklärung, welche jenes Gebot in den eingangs dieser Anmerkung zitierten Pentateuchstellen findet: auch die Strafgerechtigkeit Gottes fließt aus seiner Liebe. Dreizehn Ausdrücke für diese zählt der Talmud (Rosch Haschana 17b) in Exodus XXXIV, 6 und 7. Jeder Jude, der auch nur von ferne mit dem gottesdienstlichen Leben Israels verbunden ist, kennt diesen Gott der „dreizehn Eigenschaften", zu dem er in geweihter Festesstunde betet.

sagen konnte: man tötet seine Tochter', ist bei dem Geiste dieses Gesetzes selbstverständlich. Es sagt auch nicht, er wird getötet, sondern: Und du sollst geben, Seele für Seele. Daraus geht unzweifelhaft hervor, daß hier Komposition stattgefunden hat."

So ist das Kunststück zuwege gebracht, zwei diametral entgegengesetzte Bestimmungen einander so zu nähern, daß sie fast identisch erscheinen. Aber MÜLLER widerlegt sich selbst. Seite 148 sagt er: „In bezug auf die Reihenfolge hat das mosaische Gesetz sicherlich die ältere Form: „Seele für Seele", und dieses Gesetz ist doch nach ihm der Urausdruck der Talion. Ferner: In der Anmerkung Seite 147 steht zu lesen: „Dieser Satz in seiner Einfachheit und natürlichen Reihenfolge trägt das Kennzeichen eines Urgesetzes an der Stirn." Und nun soll „Seele für Seele" mit einem Male ein Ausdruck für die Komposition sein! Wie wir gesehen haben, kann man glauben, daß das Wort: „Seele für Seele" in diesem Zusammenhang die Todesstrafe bezeichne und dabei doch „Auge um Auge" ebenso im Sinne der Komposition verstehen, wie Seele für Seele im Leviticus unzweifelhaft als Ausdruck für den Schadenersatz gebraucht ist. Unmöglich aber ist es, „Seele für Seele" hier an der Spitze einer angeblichen Talionsformel im Sinne des Schadenersatzes zu nehmen und „Auge um Auge" als einen Ausdruck für die krasse Talion zu betrachten.

MÜLLER legt auf seine Beweisführung in diesem Punkte großes Gewicht. Er sagt Seite 147: „Für die Erforschung des Geistes der alten Gesetze wie für die Erkenntnis des Zusammenhangs zwischen dem Gesetz Hammurabi und dem mosaischen Gesetz, ist kaum eine andere Gruppe von Bestimmungen so geeignet, als die hier folgende: Es sind hier eine Anzahl Paragraphen, welche allgemeine Normen enthalten, daneben aber kommen noch zwei kasuistische Fälle vor. Vergleicht man damit Exodus XXI, 15—25, so wird man dieselben kasuistischen Fälle nur in leichter Umstellung und etwas verändert wiederfinden." Seite 149 fügt er hinzu, der wesentliche Unterschied bestehe nur darin, daß die Normen bei Hammurabi vorangehen, im mosaischen Gesetze nachfolgen. Unter den kasuistischen Fällen versteht MÜLLER in erster Linie das bereits in anderem Zusammenhang angeführte Gesetz: „Und wenn Männer streiten, und einer schlägt den anderen mit dem Stein oder mit der Faust, und er stirbt nicht und wird bettlägerig. Wenn er aufsteht und wandelt auf der Straße an seinem Stabe, so soll der Schläger frei sein; nur seine Versäumnis soll er erstatten und heilen soll er ihn

assen." (Exodus XXI, 18/19) und die Bestimmung Hammurabis (§ 206 und 207): „Wenn jemand einen anderen im Streite schlägt und ihm eine Wunde beibringt, so soll dieser Mann schwören: Mit Wissen habe ich ihn nicht geschlagen, und den Arzt bezahlen. Wenn er von seinem Schlage stirbt, so soll er ebenfalls so schwören, und wenn es ein Freigeborener war, eine halbe Mine Geld zahlen." Von dem zweiten Fall, in dem beide Male von dem Schlag gegen eine schwangere Frau gesprochen wird, war schon die Rede. Nun ist sehr wohl möglich, daß das mosaische Gesetz zum Teil gerade, um eine entgegengesetzte Entscheidung zu treffen, Fälle behandelt, die häufig vorkamen und schon im altbabylonischen Rechte besprochen wurden. Aber gleich der erste dieser „kasuistischen Fälle" weist Unterschiede auf, die MÜLLER übersieht. Er sagt: (S. 150) „Bei Hammurabi muß der Schläger schwören, wissentlich habe ich ihn nicht geschlagen. Dieser Schwur des Angeklagten kommt bei Strafsachen im mosaischen Gesetz nicht vor, es muß daher ein Indicium anderer Art gefunden werden, wodurch bekundet wird, daß er nur „raufen", nicht wirklich schlagen und verwunden wollte. Dieses Indicium findet das mosaische Gesetz darin, daß keine scharfe Waffe gebraucht worden ist, sondern nur ein Stein oder die Faust." Zum Beweise für seine Auffassung fügt er in einer Anmerkung hinzu: „Vergleiche als Gegensatz dazu ganz besonders die Charakterisierung des vorsätzlichen Mordes Numeri XXXV, 16—21". Was aber steht dort? Nachdem zunächst von dem Fall gesprochen wird, in dem „jemand einen anderen mit einem eisernen Geräte geschlagen hat, so daß er starb", heißt es dann weiter: „Und wenn er mit einem Stein in der Hand, durch den man sterben kann, ihn geschlagen hat, so daß er starb, so ist er ein Mörder; getötet werde der Mörder. Oder er hat mit einem hölzernen Gerät in der Hand, durch das man sterben kann, ihn geschlagen" usw. Man sieht also, daß auch dort von dem Schlag mit einem Stein, ja sogar mit einem Holzgerät die Rede ist. In der Tat zieht die Mechilta[1] gerade aus den angeführten Sätzen den Schluß, daß auch die Verse im Exodus von einem Schlag handeln, bei dem die Möglichkeit einer Tötung a priori bestand, und der zugleich an der Stelle, die er getroffen hat, tödlich hätte wirken können[2], wie aus einem anderen Bibelwort gefolgert

[1] S. ferner Sifre zu Numeri XXXV, 17.

[2] Über den zweiten und ähnliche Gesichtspunkte s. Baba Kamma 90b u. a. O.

wird. MÜLLER hätte allenfalls konstatieren sollen, daß in Numeri den Worten „einem Stein" bzw. „einem hölzernen Gerät" hinzugefügt wird „durch den man sterben kann", während dieser Zusatz hier fehlt. Nicht jeder Steinwurf muß ja in dieser Weise gefährlich sein! Wie jedoch der Umstand, daß ein Stein gebraucht wurde, beweisen soll, daß nur die Absicht bestand, zu „raufen und nicht zu schlagen", ist mir unerfindlich. Wenn aber der zitierte halachische Midrasch jenen Zusatz im IV. Buch Mose dem Sinne nach auf die Verse im Exodus überträgt, so zeigt die ganze Art, wie die Thora diesen Fall darstellt, namentlich die Hervorhebung nach der negativen Seite (ולא ימות) die Richtigkeit dieser Exegese[1]. Die Hypothese MÜLLERs wäre darum schon hinfällig, selbst wenn die Schrift nur von einem Faustschlag spräche. Zumal hier beide Eventualitäten in gleicher Linie genannt sind, ist klar[2], daß nur von einem solchen Faustschlag gesprochen wird, der von vorneherein eine tödliche Wirkung nicht ausschließt. Es ist aber nicht einmal ganz sicher, ob das betreffende hebräische Wort mit „Faust" übersetzt werden darf. Targum Onkelos hat sowohl hier wie Jesaia LVIII, 4, wo der Ausdruck אגרף gleichfalls vorkommt כורמיזא, was einige[3] mit *χερμάδιον* gleichsetzen, demnach als Wurfwaffe, „Schleuder so groß, daß die Hand sie fassen kann", wie Stein, Holzkloben, also ganz im Sinne von Numeri XXXV, 17, 18 verstehen, andere als Stab, Stock nehmen, was dann wiederum dem כלי עץ in Numeri entsprechen würde. Der Enkel Raschis, Rabbi Samuel ben Meir, sieht sowohl in dem biblischen wie in dem genannten aramäischen Wort einen Stein oder Ziegel, MICHAEL SACHS[4], der auf das griechische *κεραμίς* verweist, schließt sich dieser Erklärung an, ebenso KOHUT[5], während NACHMANIDES das targumische Wort als „Erdscholle" auffaßt, eine Bedeutung, die schon vor ihm[6] jüdische Bibelerklärer und ebenso neuere Exegeten[7]

---

[1] S. auch die Mechilta z. St.: שהצהיבה מביאה לידי מיתה וכו' und MALBIM daselbst: וע"כ פירש כשפי הטבע היה ראוי שימות תיכף.

[2] Mechilta a. a. O.

[3] S. J. LEVY, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim s. v. כורמיזא.

[4] Beiträge zur Sprach- und Altertumsforschung. I. Berlin. Veit 1852 S. 144.

[5] Aruch Completum s. v. כורמיזא.

[6] S. NACHMANIDES a. a. O.

[7] GESENIUS-BUHL, Handwörterbuch 13. Aufl. meint, daß „die Bedeutung Faust wahrscheinlich nur eine Spezialisierung der ursprünglichen, Klumpen, losgerissene Scholle sei, die Exodus XXI, 18 ungleich besser paßt; so Targum an

in dem hebräischen אגרף sehen. Wie dem auch sei, der Hinweis auf Numeri, durch den MÜLLER seine Theorie stützen will, ist jeden-

---

beiden Stellen". Ohne, daß ich die sprachliche Seite der Frage zu entscheiden vermag, will mir doch scheinen, daß man aus der Übersetzung כורמיזא noch keineswegs schließen darf, daß das Targum die Wortbedeutung von אגרף so auffaßt wie die Übersetzung lautet. Ist כורמיזא = χερμάδιον, dann ist ja, worauf schon LEVY, Wörterbuch zu den Targumim aufmerksam gemacht hat, die Parallele zu dem אבן יד und כלי עץ יד in Numeri deutlich, wo das Wort יד nach Sifre z. St. מלא יד „soviel die Hand faßt" bezeichnet. Aber wie immer man das aramäische Wort nehmen mag, כורמיזא als ein Beispiel für מלא אגרף erklärt alle jene Bedeutungen. Diese Erklärung ist um so naheliegender, als nicht nur das Neuhebräische das Wort אגרף ausschließlich als Faust kennt, sondern vor allem halachische Schlußfolgerungen an diesen Sinn des Wortes geknüpft werden, (Mechilta z. St. מה אגרף ידוע וכו'; B. K. 90b: מה אגרף מיוחד שהוא מסור לעדה ולעדים וכו'), und man nicht ohne Not annehmen kann, daß gerade das Targum mit diesen, bzw. auch nur mit ihren ersten Voraussetzungen in Widerspruch steht. Die Übersetzung des Targum Jonathan מרתוקא = Prügel, Schläger würde in derselben Weise zu verstehen sein. Die Parallele zu אבן, die ganze Eigenart des Falles hat natürlich dazu beigetragen, daß man das Wort אגרף nicht nur wörtlich nahm. Jesaia LVIII, 4 scheint meines Erachtens die Bedeutung Faust die am meisten sinngemäße; andererseits braucht der Ausdruck auch dort nicht nur gerade bei dieser engen Bedeutung stehen zu bleiben. Saadia (bei Ibn Esra z. St.) erklärt אגרף = דבר חזק וקשה und verweist auf das talmudische בעלי אגרפין. Auch hier zeigt sich ein Weg, wie das Wort אגרף unter Festhaltung des Wortsinnes Faust über diese Bedeutung hinauswachten kann. Die „Männer der Fäuste" sind die Männer der Gewalttat überhaupt. Analog ist אגרף der gewalttätige Schlag mit der zusammengeballten Faust, aber auch mit einem Gegenstand, den die zum Schlage bereite zusammengeballte Hand festhält. J. DERENBOURG verweist in der Anmerkung seiner Saadia-Ausgabe I, Paris, Leroux 1893 auf das ספר השרשים von Jona ibn Gannach. Dieser erklärt das betreffende arabische Wort, welches Saadia für אגרף hat. Die Stelle lautet: (ed. W. BACHER, Berlin 1890 S. 100f.) ויאמר לכלי שגורפין בו הטיט מגריפה ויש מי שאומר שברם כמו שאמר התרגום תברגון מאמרו באבן או באגרוף והוא כל דבר שפוצעין ועושין בו חבורה וממנו עוד להכות באגרף רשע והאלף באגרף נוספת כאשר הוא באזורע ומהענין הזה תחת מגרפותיהם וכו'. Diese Erläuterung des betreffenden Wortes (eigentlich שאדך) bei Saadia = „Zerbrechendes" wird mir von befreundeter arabistischer Seite bestätigt. Trotzdem gibt DERENBOURG (III, 1896) das entsprechende Wort, das sich genau so in der Übersetzung von Jesaia a. a. O. findet, mit poing (de l'iniquité) wieder, vielleicht mit Rücksicht auf die Mitteilung bei Ibn Esra, die möglich macht, daß Saadia das Wort אגרוף sprachlich als Faust genommen hat. ס' השרשים hat die Sache allerdings anders aufgefaßt. Vielleicht will aber auch I. E. a. a. O. (s. d.) beide Auffassungen voneinander unterscheiden. Für die durch die Notiz bei Ibn Esra nahegelegte Auffassung der Übersetzung Saadias bietet das französische coup de poing, also eigentlich Faustschlag, das, wie ich in den Lexika sehe, auch eine Art eiserner Schläger bezeichnen kann, eine interessante ungefähre Parallele. Vgl. auch die deutschen Ausdrücke Fausteisen, Fausthammer, Faustkolben usw. sowie vor

falls verfehlt. Nur das eine kann zugegeben werden, daß hier[1] der erste Ausgangspunkt des Zwists ein Streit mit Worten war im Gegensatz zu Exodus XXI, 22, wo[2] von der Absicht einer tödlichen Verwundung gesprochen wird. Indessen man weiß ja, wie oft leider ein kleiner Anlaß genügt, die bösesten Instinkte und nicht nur für den Moment des Affekts wachzurufen[3]. Und nichts spricht dagegen, daß auch hier schließlich der eine den anderen wissentlich verwunden, wenn auch nicht töten wollte. MÜLLER hat in der erwähnten Anmerkung noch auf eine zweite Pentateuchstelle, Deuteronomium XIX, 4ff. verwiesen, die seiner These zuhilfe kommen soll. Daß diese nicht mehr zu retten ist, wissen wir ohnehin. Der angebliche neue Beweis widerlegt sie aber nochmals. Dort ist von dem unwissentlichen Totschlag die Rede, einem Fall, von dem ja der eine der hier in Frage stehenden Paragraphen des Hammurabikodex handelt. Und welches Indicium gibt die Thora selbst an? Nachdem es in Vers 4 heißt: „und er war ihm nicht feind gewesen von gestern und ehegestern", fährt Vers 5 fort: „Und wer mit seinem Nächsten in den Wald geht, Holz zu hauen, und es fährt seine Hand mit der Axt aus, Holz zu fällen, und es gleitet das Eisen ab von dem Stiele und trifft seinen Nächsten, so daß er stirbt" usw. So wird auch der zweite Zeuge, den MÜLLER selbst herbeiruft, sobald man ihn nur einmal hört, aus einem Fürsprecher ein Ankläger.

Sind also auch die sogenannten kasuistischen Fälle bei aller Ähnlichkeit des vorausgesetzten Tatbestandes keineswegs einander so gleich, wie es im ersten Augenblick scheint, so zeigen die eigenen Worte MÜLLERS, welche Gewalt er den Dingen antun muß, um seine Behauptung aufrecht zu erhalten. Er sagt Seite 155ff: „Daß zunächst bei Hammurabi von Adoptivkindern die Rede ist, ergibt sich aus dem Zusammenhang mit dem Vorangehenden. Hammurabi ist gerade gegen diese Kinder von einer unerhörten Grausamkeit. Das freche Wort wird mit dem Abschneiden der Zunge, das böse

---

allem den bergmännischen Ausdruck Fäustel, nach DANIEL SANDERS, Handwörterbuch = Schlägel, eiserner Hammer. NACHMANIDES erklärt übrigens das Beispiel von אגרף im Sinne der Wort- und Sinnbedeutung Faust in geistreicher Weise. S. auch MALBIM, der die Mechilta im Sinne der Unterscheidung des NACHMANIDES interpretiert.

[1] So S. R. HIRSCH und MALBIM; s. aber Jerusch. Sanhedrin II, 3 und Sifre zu Deut XXV, 1 und 11.

[2] Mechilta z. St., Kethuboth 33a, Sanhedrin 79: במצות שבמיתה הכתוב מדבר.

[3] S. die schöne Bemerkung des Sifre zu Deuteron. XIX, 11.

Gelüste mit dem Ausreißen der Augen bestraft, und so folgt die Amme mit der abgeschnittenen Brust, der Sohn, der den Vater schlägt, mit den abgeschnittenen Händen und dann die Talionsregel juristisch entstellt. Nach Abschluß der Talionsparagraphen erinnert sich der Kodifikator, daß er aus der alten Vorlage die beiden kasuistischen Fälle nicht herübergenommen hat und fügt sie recht und schlecht ein. Daß er sie mehr schlecht als recht angefügt hat, und daß sie in der Tat an unpassender Stelle stehen, ergibt sich aus folgender Tatsache: Im Exodus folgt auf die Talionsregel ein Zusatz: „Brandwunde um Brandwunde, Stichwunde um Stichwunde, Hiebwunde um Hiebwunde." — Im Hammurabi fehlt dieser Zusatz, der sich an § 201 hätte anschließen müssen. Dafür stehen dort die Bestimmungen über die Ohrfeige (§ 202—205). Nun hätte dieser Zusatz eventuell auch nach § 205 eingefügt werden können, aber da wurden die beiden kasuistischen Fälle eingeschoben; die Wunde bleibt also, wenn man so sagen darf, offen. Es fällt aber ein weiterer Unterschied auf. Während im Exodus gesagt wird, ‚er wird bettlägerig', heißt es im Hammurabi: ‚und bringt ihm eine Wunde bei', es muß also an dieser Stelle früher einmal von einer Wunde gehandelt worden sein, denn sie findet sich sowohl im Exodus als auch bei Hammurabi und muß daher schon in der alten Vorlage auch erwähnt worden sein." MÜLLER schließt: „In der Tat kehrt Hammurabi nach Absolvierung dieser beiden kasuistischen Fälle zur Wunde zurück, die von einem Arzt beigebracht worden ist." — Also, um erklären zu können, daß der große Jurist Hammurabi, wie ihn MÜLLER nennt, „mehr schlecht als recht, die zwei kasuistischen Fälle eingeflickt habe", gewissermaßen, um eine Lücke im Codex Hammurabi zu finden, „deren Spuren allerdings noch sichtbar sind", muß man annehmen, daß im Exodus die uralte Vorlage zu erblicken sei, der Hammurabi so ungeschickt wie nur möglich seine Weisheit entnommen habe. Wenn wenigstens durch eine solche Annahme der Zusammenhang besser erklärt würde als ohne sie! Man könnte dann allenfalls des fleißigen Scharfsinns Mühe verstehen. Aber das Gegenteil ist der Fall. Und MÜLLER ist so sehr in seine Theorie verstrickt, daß er gar nicht merkt, wie er selber das Material zu ihrer Zerstörung zusammenträgt. Übrigens nimmt er seine Behauptung, daß auch bei Hammurabi ursprünglich von einer Wunde gesprochen sein müsse, Seite 223 in einer gelegentlichen Anmerkung wieder halb zurück, indem er sagt: „Möglich ist immerhin, daß dieser Zusatz Brandwunde usw. auch von der mosaischen Gesetzgebung

herrührt, wodurch die Talion eine noch weitere Einschränkung und Präzisierung erhalten hat." In Wahrheit ist aber der Zusammenhang bei Hammurabi ohne alle diese Experimente sehr wohl und viel besser verständlich. Auf das Ausschlagen der Glieder, des Auges und des Zahns folgt ganz natürlich der Schlag auf die Wange, danach die nicht beabsichtigte Verwundung mit nicht tödlichem bezw. tödlichem Ausgang, sodann die verschiedenen Bestimmungen über die Fälle der Fehlgeburt, die durch eine der Mutter zugefügte Verletzung veranlaßt sind und schließlich Bestimmungen über die Wunden, die durch einen Arzt (§ 215—223), bezw. durch einen Tierarzt (§ 224, 225) verursacht wurden, worauf dann von der Verantwortlichkeit des Scherers (§ 226, 227), des Baumeisters (§ 228—233) und des Schiffsbauers (§ 234—240) gesprochen wird. Diese Reihenfolge ist doch so klar und lückenlos wie nur möglich. Wo „bleibt da sozusagen eine Wunde offen"? — Wozu also die Annahme, die Reihenfolge Seele um Seele, Auge um Auge habe es zu wege gebracht, daß „die beiden kasuistischen Fälle, die einen tödlichen Ausgang haben, den die weitere Zerstörung von Gliedern betreffenden Bestimmungen vorangehen mußten"? „In Wirklichkeit schließt sich", sagt MÜLLER Seite 154, „im Exodus dem Ausgang des Verses die alte Talionsregel ‚Seele für Seele', ‚Auge für Auge' wie von selbst an." Welche unglaublichen Widersprüche! — Hat MÜLLER vergessen, wie er selber die Worte Seele für Seele deutet, so hat er weiter übersehen, daß die Bestimmungen über das Auge, die Glieder und den Zahn ja gerade bei Hammurabi den „kasuistischen" Fällen vorangehen, und daß im Pentateuch der erste dieser Fälle ja ausschließlich nur von dem nicht tödlichen Ausgang redet. Vor allem aber hat er außer acht gelassen, daß diese Sonderbestimmungen bei Hammurabi, wie dargelegt wurde, von selbst ihren besten Platz fanden unmittelbar vor den Spezialbestimmungen über den Arzt, den Scherer usw.

Auch, was MÜLLER Seite 153 sagt: „Und diese zwei Sätze (Vers 15 und 17) sind aus den Talionsvorschriften ausgeschieden und ihnen vorangeschickt, sie finden sich neben dem Satze, welche den nicht vorsätzlichen Totschlag betreffen," ist, wie man sich durch Einsichtnahme in Exodus, Kapitel XXI, überzeugen kann, eine Flüchtigkeit. Dort heißt es Vers 14: „Wenn jemand aber an seinem Nächsten frevelt und ihn umbringt mit Absicht, selbst von meinem Altar weg sollst Du ihn führen zum Tode." MÜLLER vergißt diesen Satz und denkt nur an Vers 18, über dessen Auslegung wir ja ausführlich gesprochen haben. Dieser handelt aber überhaupt nicht von dem

Totschlag. Die Reihenfolge im Pentateuch ist vollkommen verständlich. Zunächst ist im Satz 12 von dem vorsätzlichen, in Satz 13 von dem unvorsätzlichen Totschlag die Rede, bei welchem die Flucht in eine Asylstadt ermöglicht wird, Vers 14 bestimmt ergänzend, daß bei dem vorsätzlichen Totschlag auch die Flucht zum Altar hin vergeblich ist, so daß also begreiflich wird, daß in Vers 18, 19 nicht noch besonders der Fall des tödlichen Ausgangs erwähnt zu werden brauchte. Satz 22f. sprechen, wie wir gesehen haben, von einem ganz neuen Fall, dem dolus indirectus[1]. Die Zwischensätze, Vers 14—17, behandeln Beispiele, auf die wie auf den Mord die Todesstrafe steht. An Vers 16 denkt MÜLLER erst in einer Anmerkung.

Wie hier die Irrwege MÜLLERs im einzelnen gekennzeichnet sind, so hat sich auch Professor J. KOHLER vom Standpunkte der vergleichenden Rechtswissenschaft mit aller Entschiedenheit gegen seine Methode im ganzen ausgesprochen und seinerseits gemeint, daß alle hervortretenden Ähnlichkeiten auf die Einheit der ursprünglichen Lebensverhältnisse zurückgehen, und daß aus der Anordnung der Gesetzessätze nicht das mindeste geschlossen werden kann.[2]

Daß schon die Behauptung, welche den Ausgangspunkt seiner

---

[1] S. noch bes. Mechilta z. St., למה נאמרה פרשה זו לפי שהוא אומר וכי יזיד איש לא שמענו אלא על המתכוין להכות שונאו והכה שונאו שהוא במיתה אבל המתכוין להכות שונאו והכה אוהבו לא שמענו ת״ל וכי ינצו אנשים. Über den Zusammenhang nach Tanna debē Chiskijahu s. oben.

[2] Deutsche Literaturzeitung, Jahrgang 1904, Sp. 301. KOHLER hat dabei nicht gewußt, daß die auftretenden Ähnlichkeiten, wie hier an einem wichtigen Beispiele gezeigt wurde, bei weitem nicht so groß sind, als MÜLLER sie darstellt. S. oben S. 625ff. Je genauer man die Hammurabigesetze studiert, desto mehr zeigt sich die erhabene unverlorene Größe der Thora. Zu dieser Erkenntnis haben die Untersuchungen von A. und B. JEREMIAS, E. KÖNIG und vieler anderer, auch die von D. H. MÜLLER selbst manches beigetragen. MÜLLER hat das Verdienst, auf einige interessante Analogien aufmerksam gemacht zu haben; aber seine Theorien, die zu oft auch von sonst bedächtigeren Forschern kritiklos übernommen werden, sind mit der größten Vorsicht aufzunehmen; er liebt gar zu sehr das Glänzende und Schillernde, das im Leben wie in der Wissenschaft nur für den Augenblick geboren ist. Daß auch das angebliche „Vorbild der sinaitischen Offenbarung" bei Hammurabi, auf das in der Babel-Bibel-Bewegung mit solcher Emphase hingewiesen wurde, aus der Luft gegriffen ist, habe ich in meinem „Babel und Bibel" S. 25—32 gezeigt. C. BEZOLD (in der Deutschen Literaturzeitung), E. KÖNIG (die Babel-Bibelfrage 3. Heft.) —, P. JENSEN, J. SELBST u. a. haben sich meiner Beweisführung im wesentlichen angeschlossen, gegen die meines Wissens Einwände nicht erhoben worden sind; nichtsdestoweniger wird aber die vollkommen irrtümliche Deutung des Bildes weiter verbreitet.

Beweisführung bildet, aus der „natürlichen“ Reihenfolge Seele für Seele usw. habe sich die „künstliche“ des Hammurabi entwickelt, ein methodischer Trugschluß ist, bedarf kaum des näheren Nachweises. Ist doch gleich ihre erste Voraussetzung hinfällig. Man kann sehr wohl auch die Reihenfolge bei Hammurabi eine natürliche nennen, eben schon darum, weil erst von dem Verlust wertvollerer Glieder, dann erst von dem Ausschlagen des Zahnes gesprochen wird. Daß aber für Hammurabi diese Anordnung unabhängig von jeder Vorlage die einzig mögliche war, ist klar: Da die Augen und „Glieder“ eines Freigelassenenen und ebenso wieder diejenigen eines Sklaven gleichmäßig taxiert werden, wurden sie zusammengefaßt, während für den Zahn eines Freigelassenen, wie ja bereits bemerkt, ein geringerer Preis, für den eines Sklaven aber überhaupt nichts bezahlt wird. Andererseits kann man die „natürliche“ Aufeinanderfolge im Pentateuch mit ebensolchem Recht eine „künstliche“ oder vielmehr kunstvolle nennen[1].

---

[1] Inhalt der Anmerkung: 1. Die Formel „Blut um Blut“ usw. bei den arabischen Beduinen. 2. Das jus talionis bei Hammurabi in Zusammenhang mit der Aufhebung der Blutrache. Fehlen der Formel „Blut um Blut“. 3. Die innerliche Umwandlung der Blutrache durch die Thora. Neue Gesichtspunkte für die Richtigkeit der überlieferten Auffassung. 4. נפש בנפש usw. 5. Die Deutung des Gesetzes bei den Sadduzäern, bei Philo und Josefus. 6. Die Auffassung des Gesetzes bei Maimonides More Nebuchim Kap. 41. Versuch einer neuen Erklärung der Stelle. 1. ALOIS MUSIL teilt in seinem lehrreichen Werke Arabia Petraea, Wien, Hölder 1908, Seite 359 ein Sprichwort: „Knochen für Knochen, Blut für Blut, Mann für Mann, Seele für Seele“ (עצם בי עצם דם בי דם סַלְמֶ בי סַלְמ רוח בי רוח) mit, das er bei arabischen Beduinen gehört hat. Es ist nicht klar, ob die ersten zwei Glieder des Satzes sich auch auf Körperverletzungen ohne tödlichen Ausgang beziehen oder alle vier Ausdrücke parallele Bezeichnungen für die Blutrache bei Totschlag sind. Das letztere ist das Wahrscheinliche. Wie dem aber auch sein mag, de facto wird, wie MUSIL berichtet, die Talion nur in den seltensten Fällen außer bei beabsichtigtem Totschlag ausgeübt. Bei Körperverletzungen scheint sie, soweit ich seinen Angaben (S. 368) entnehme, überhaupt nicht stattzufinden. Ist nun in der Tat wahr und allgemein anerkannt, daß wie S. JAMPEL (Das Verhältnis des ursemitischen Gesetzes zum biblischen. Jüdische Presse No. 28 vom 12. Juli 1912 S. 266) ausführt, uralte Traditionen sich bei den Beduinenstämmen einer beneidenswerten Integrität erfreuen, so möchte ich daraus nicht nur wie der genannte Gelehrte schließen, daß neben der theoretischen Regel die Komposition seit altersher bestand, sondern auch, daß jene Formel infolge der milderen Praxis allmählich ihren vielleicht anfangs krassen Sinn verloren hat und eine sprichwörtliche Redensart geworden ist für die Wiedervergeltung im weiteren Sinne. Wie eingewurzelt und im einzelnen festgelegt die Komposition bei den Beduinen ist, dafür gewähren die Tarife über die einzelnen

Haben wir nun nach allen Richtungen gezeigt, daß Auge um Auge weder stilistisch noch sachlich mit dem betreffenden Para-

---

Blutpreise, die MUSIL mitteilt, einen interessanten Einblick. 2. Durch diese Analogie würde von neuem verständlich sein, setzt man bei Hammurabi die Bekanntschaft mit einem derartigen weitverbreiteten Volkssprichwort voraus, daß der Babylonierkönig eine solche Wendung niemals als Ausdruck für die Talion gebraucht. Hammurabi räumte mit der Blutrache ganz auf, wie schon A. JEREMIAS, Das alte Testament im Lichte des Orients S. 426 richtig erkennt, „nicht durch sittlichen, sondern durch sozialen Fortschritt; die staatliche Gewalt sicherte die Rechtsgüter". Noch ein zweiter Gesichtspunkt darf nicht vergessen werden. Das elementare Rachebedürfnis wäre vielleicht in jenen Zeiten durch die staatliche Gewalt allein nicht niedergehalten worden, wenn Hammurabi nicht die Familienhaftung in einem sehr weiten Maße beibehalten und die Talion, — vielleicht sogar in viel größerem Maße — strikt durchgeführt hätte, als sie vorher üblich sein mochte. Das Rachebedürfnis, das sich frei bewegen darf, ist oft leichter zu befriedigen und schließt eher ein Kompromiß, als wenn es eingedämmt und eingezwängt ist. So bot die unerbittliche Härte des Hammurabikodex nach dieser Richtung hin gefühlsmäßigen Ersatz. Was die Neuordnung der Dinge umstieß, richtete sie auf der anderen Seite wieder neu auf, indem sie es in den Rechtsstaat einfügte und sicherstellte. 3. Anders die Thora. Sie ließ scheinbar die tief mit dem ganzen Volks- und Seelenleben aller umwohnenden Völker verwachsene Institution der Blutrache unangetastet, welche hier ohne die Hilfe eines alle diese Völker umfassenden mächtigen Staatengebildes ohnehin schwerlich mit Stumpf und Stiel hätte ausgerottet werden können; sie suchte sie aber von innen heraus desto schneller und sicherer umzuwandeln und scharf zu trennen von der ungezügelten Blutrache der Nachbarnationen. Die großartige Einrichtung der von überallher bequem zugänglichen (Deuteronomium XXX, 3 u. a. O., Makkoth 9b f.) Zufluchtsstädte verhinderte, daß der Blutlöser mit „heißem Herzen" (Deuteron. a. a. O. V. 6 S. More III, 40) vorschnell Rache nahm, daß unschuldiges Blut vergossen (a. a. O. V. 10) und Israel in seiner Gesamtheit mit Blutschuld belastet wurde (a. a. O., Moed katan 5 a). In die Zufluchtsstadt konnte jeder flüchten, der jemanden erschlagen hatte (a. a. O. V. 11, Makkoth 10b). War gerichtlich festgestellt, daß der Totschläger mit Vorwissen und entsprechender Verwarnung vor Zeugen einen Mord begangen hatte, dann erst trat der Goel in Aktion (a. a. O.): So wurde der Blutlöser ein Glied der Rechtsgemeinschaft. Das kommt wieder darin zum Ausdruck, daß der Goël nach dem biblischen Rechte (S. auch Kethuboth 37b) auch jetzt nicht freie Hand hat, sondern den Mörder töten muß, „gibt ihm dieser auch alles Geld der Welt, und wäre er auch persönlich gewillt, ihn von der Todesstrafe zu befreien (Maimonides, Hilchoth Rozeach I, 4). Treffend bemerkt Maimonides weiter, „denn die Seele des Mörders ist nicht ein Eigentum des Blutlösers, sondern ein Eigentum Gottes, denn so heißt es: Ihr dürft kein Sühnegeld nehmen für die Seele eines Mörders; auf nichts hat aber die Thora so ernst ihr Augenmerk gerichtet wie auf das Blutvergießen". Wenn nun bei Körperverletzungen die Talion in Betracht käme, so würde zu erwarten sein, daß die Thora festgelegt hätte, ob und inwieweit der Verletzte oder dessen Verwandter sich an der Ausführung der Talion zu beteiligen

graphen des Hammurabikodex in Parallele zu setzen ist, so mögen noch einige Worte über jenes Prinzip selbst folgen. JOH. D. MICHA-

---

habe oder nicht. Daß darüber überhaupt nicht gesprochen wird, läßt sogar möglich erscheinen, daß auch vor der sinaitischen Offenbarung bei Körperverletzungen vielfach eine Komposition stattfand, die nur einer gewissen Willkür preisgegeben und im einzelnen nicht festgelegt, ferner zwar erlaubt und üblich, aber nicht gefordert war. Wie aber im Kodex Hammurabi die genannte Formel niemals im Zusammenhang mit der Talion angewandt wird, so in der Thora niemals da, wo von der Todesstrafe wegen begangenen Mordes als solcher die Rede ist, und das ist in jedem der fünf Bücher Mose der Fall. In Leviticus XXIV wird sogar unmittelbar hintereinander (V. 17 und 18) gesagt: „Und wenn jemand irgend einen Menschen erschlägt, so soll er getötet werden. Und wer ein Vieh erschlägt, soll es bezahlen. Leben um Leben." (Eigentlich Seele um Seele). So ist deutlich, daß die Bezeichnung „Leben um Leben", selbst wenn sie ursprünglich einmal außerhalb des biblischen Schrifttums einen anderen Sinn gehabt haben sollte, allmählich geradezu ein Ausdruck für die Komposition geworden ist. Auch wenn man mit IBN ESRA jenen Ausdruck auf beide Verse bezieht, hat er jedenfalls vollkommen aufgehört ein Ausdruck für die buchstäbliche Talion zu sein und ist ein allgemeiner Rechtsterminus geworden für die entsprechende Bestrafung überhaupt. Kann die Bezeichnung „Leben um Leben" auch fernerhin die Todesstrafe bezeichnen, so liegt das auch innerhalb dieser Auffassung, wie bereits dargelegt wurde (S. S. 621) nicht mehr an dem Ausdruck selbst, sondern an der Eigenart des Falles, der die Todesstrafe als einzige in Frage kommende Sühne verlangt. Dazu kommt alles das, was wir bezüglich des Ausdrucks תחת ausgeführt haben, der, wie es scheint, nur in der Bibel in diesem engeren Zusammenhang vorkommt, über das Schweigen von jedem Lösegeld usw. und nicht zuletzt über die sorgfältige bis ins Kleinste durchgeführte Abgrenzung der einzelnen Körperverletzungen voneinander, die schon eben deswegen eine buchstäbliche Talion ausschließt. Auch das Recht der Schiiten, so wenig ideal es an sich ist, zeigt, wie das Streben nach einer gerechten Strafe der durchgängigen Ausübung der Talion Verlegenheit bereitet (siehe die betreffenden Zusammenstellungen und die Literatur bei J. KOHLER, Zur Lehre von der Blutrache. Würzburg, Stahel 1885 S. 20ff.) Über die Blutrache bei den Naturvölkern s. KOHLER a. a. O. Kap. 1. Bei den Malaien findet bei Körperverletzungen ein gemindertes Blutrecht statt, und der Wertpreis entspricht der Werttaxe desjenigen Gliedes, welches der Verletzte eingebüßt hatte a. a. O. S. 11. 4. Nun noch einige Worte über Deuteronomium XIX, 21. M. GÜDEMANN schreibt in seiner Jüdischen Apologetik (Glogau 1906) S. 15: „Das alte Vergeltungsrecht ist schon in der Thora selbst unter Anwendung dieses Prinzips beseitigt worden". Damit könnte ich ja gewiß einverstanden sein, wenn sich GÜDEMANN nicht in der Anmerkung zu diesem Satze (S. 236) auf D. H. MÜLLER beriefe und dadurch jenem Satz eine eigene Deutung gäbe. GÜDEMANN fügt indessen auch einen neuen Gesichtspunkt hinzu. Gegen MÜLLER betont er, die Stelle zeige gerade, daß „die alten Talionsformeln zwar beibehalten wurden, sich aber bereits zu einem unmißverständlichen Sprachgebrauch für die Komposition abgeschliffen haben". Das ist aber insofern nicht richtig, als nach der übereinstimmenden rabbinischen

ELIS hat in seinem mehrfach von uns genannten Werke, das zwar die in dem Gesetz zum Ausdruck gebrachte Humanitätsidee klar und

---

Ansicht (Makkoth 5b) נפש בנפש im Sinne der Todesstrafe verstanden werden muß, während נפש תחת נפש verschieden gedeutet werden kann und gedeutet worden ist (s. S. 619ff.). Da die Thora bei der Art der hier in Betracht kommenden falschen Zeugenaussage a. a. O. V. 19 das Prinzip aufstellt ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו, was dann in dem Nachsatz und in den folgenden Sätzen näher begründet wird, so ist klar, daß jene mit dem dolus directus in dem jeweiligen Fall gleichgesetzt wird. Kann nun der beabsichtigte Totschlag nach dem Gesetz der Bibel nur durch die gerichtliche Tötung gesühnt werden, so muß נפש בנפש in diesem Zusammenhang die Todesstrafe bedeuten ebenso wie עין בעין usw. nur ein Ausdruck für die Komposition sein kann. Die talmudische Deutung ist also vollkommen konsequent und sachlich gerechtfertigt. Z. CH. MECKLENBURG, MALBIM zum Sifre a. a. O. und andere wollen einleuchtend machen, daß die pharisäische Deutung von Deuteronomium XIX, 19 gegenüber der sadduzäischen (Makkoth a. a. O. Über die richtige Lesart in der Mischna s. כתב והקבלה z. St.) gerade auch in dem Terminus נפש בנפש usw. statt נפש תחת נפש usw. zum Ausdruck kommt. Siehe jedoch meine demnächst an anderer Stelle erscheinende Abhandlung, Zur rabbinischen Deutung von Deuteron. XIX, 19 und XXV, 12. GÜDEMANN hat sich vielleicht nur in dem Ausdruck vergriffen und sagen wollen, daß nach der Auffassung des כאשר זמם = כאשר זמם ולא כאשר עשה eine eigentliche Talion ja insofern nicht stattfinde, als die vermeintliche Strafe noch nicht vollstreckt wurde, welche die falschen Zeugen über einen Unschuldigen zu bringen beabsichtigten, die aber nun an ihnen vollzogen wird. Die Stelle zeigt aber weiterhin, daß der Ausdruck „Auge um Auge" usw. sich nicht mehr allein auf Körperverletzungen bezieht, sondern ein allgemeiner Grundsatz des Strafrechts ist. Die Sätze V. 16ff. sprechen ja deutlich (V. 16: לענות בו סרה) nicht nur von Totschlag und Körperverletzung. (S. auch Sifre zu Deut. IX, 19: ועשיתם לו וגו' אם ממון ממון אם מכות מכות אם עונשים עונשים.) Ergibt sich so aus der Schrift selbst der zugleich allgemeinere Sinn des Satzes, der nach dieser Richtung hin nicht bei seiner wörtlichen Auslegung stehen bleibt, so hat es auch keine Schwierigkeiten, daß nach der rabbinischen Deutung der Worte עין בעין hier ja nach beiden Seiten nur der Wert des Auges gemeint ist; der Maßstab für den Ersatz bildet natürlich der Schaden usw., den der Verletzte durch den Verlust seines Auges erlitten hat, so daß die Formel vollständig verständlich ist. Ohne die rabbinische Deutung des עין תחת עין würde man aber auch hier nicht den Ausdruck עין בעין im Sinne der Komposition verstehen können. Steht nun diese Deutung von נפש בנפש עין בעין וגו' fest, so ist klar, daß sich auch das ולא תחוס עינך hier ebenso wie auf die Todesstrafe auch auf מלקות und ממון bezieht und was Maimonides, Hilchoth Chobel I, 4 ausführt: מה ת"ל שמא תאמר עני הוא זה ושלא בכונה חבל בו וארחמנו לכך נאמר ולא תחוס עינך ergibt sich aus der Schrift selbst. Maggid Mischne z. St. gibt als die Quelle von Maimonides den Sifre an. Gemeint sein kann die im Jalkut zu unserer Stelle aufbewahrte Bemerkung (S. auch Lekach Tob z. St.), wonach aus Deut XXV, 12 gefolgert wird, daß das ולא תחום hier sich auf ממון bezieht, aber auch Sifre zu XXV, 12, wo R. Jehuda umgekehrt aus der (allgemein anerkannten) Bedeutung des ולא תחום in unserer Stelle auf Deut XXV, 12 schließt.

scharf erkennt, es aber im übrigen als krasses jus talionis nimmt, dargelegt, daß (Seite 60) der Unterschied der Stände dieses in Rom

---

Wenn geltend gemacht worden ist, daß der Ausdruck ולא תחוס עינך sich sonst nirgends bei Geldstrafen findet, so ist dagegen zu sagen, daß er einmal in den gesetzlichen Teilen der Thora — von Deuteron. XXV, 12 abgesehen, wovon gleich zu sprechen sein wird — überhaupt nur bei der Todesstrafe vorkommt, wie er auch sonst fast durchweg nur bei Tod und völliger Vernichtung gebraucht wird. In Genesis XLV, 20 wird aber gerade der Gedanke, „Laßts euch nicht leid sein, hier allerlei zurücklassen zu müssen, da ihr reichlichen Ersatz bekommt" durch die Worte ועינכם אל תחוס על כליכם כי טוב כל ארץ מצרים לכם הוא verdeutlicht: eigentlich „euer Auge habe kein Mitleid mit euren Geräten" usw. und in Psalm LXXII, 13 wird das Wort חוס im Sinne des Mitleids mit den Armen angewandt. (Satz 14a und b entsprechen genau 13a und b). Das ist noch kein positiver Beweis und nur eine ungefähre Parallele. Den Beweis dafür, daß לא תחוס sich hier auch auf andere Strafen mitbezieht, glauben wir aber aus den betreffenden Schriftversen selbst erbracht zu haben. Die Mahnung לא תחוס וגו' ist hier ja für alle Strafarten besonders am Platze, weil das כאשר זמם nach dem schlichten Schriftsinn zeigt, daß die Strafe an den עדים זוממים vollzogen wird wegen ihrer schlechten Absicht, auch wenn diese einen schließlichen Erfolg nicht zu verzeichnen hat. Aus dem נפש בנפש schließen die Rabbinen (Makkoth 5b) allerdings, daß vorausgesetzt wird, die עדים זוממים haben einen Urteilsspruch schon erreicht, der nur noch nicht ausgeführt wurde. Das Weitere über ע"ז setze ich in der genannten, demnächst an anderer Stelle erscheinenden Arbeit auseinander. Was nun וקצתה את כפה לא תחוס עינך angeht, so erklärt die Tradition diesen Satz, wie ich anderwärts darlege, in verschiedener Weise. Hier sei nur noch bemerkt, daß diejenigen, welche den ganzen Fall von der Verpflichtung reden lassen, den Verfolgten vor seinem Verfolger dadurch zu schützen, daß dieser unschädlich gemacht wird, den Vordersatz wörtlich nehmen und in לא תחוס עינך die Mahnung erblicken, selbst vor der Tötung des Verfolgers nicht zurückzuschrecken, wenn ein anderer Schutz des Verfolgten ausgeschlossen ist. Nach der Deutung, die den Fall auf בשת bezieht, könnte לא תחוס עינך besagen, daß auf ממון hier nicht verzichtet werden darf, auch wenn dem Beleidigten keinerlei materieller bzw. körperlicher Schaden hinzugefügt wurde. 5. Im Sinne der Talion aufgefaßt haben die Sadduzäer die Worte עין ת' עין, wie Megillath Taanith IV, 1 mitteilt. H. GRÄTZ, Geschichte der Juden III, 2, 4. Aufl. S. 693 will in der ganzen Erörterung des Talmud 83bff. eine Bestätigung dieser Nachricht sehen, während B. RITTER, Philo und die Halacha, Leipzig 1879 S. 133f. die Notiz auf Grund der gleichen Quelle anzweifeln zu sollen glaubt. Daß Philo das Gesetz als jus talionis aufgefaßt hat, ist bekannt. S. die näheren Nachweise bei RITTER S. 18ff. Nach RITTER S. 20 und bes. 21 Anm. 1 nimmt Josefus eine vermittelnde Stellung ein. Ob freilich die betreffende Stelle, Ant. IV, 8. 35, dahin verstanden werden muß, daß es dem freien Ermessen des Beschädigten anheimgestellt bleibe, die Höhe der Summe zu bestimmen, ist nicht ganz gesichert. Irrtümlich vindiziert A. JEREMIAS, Das alte Testament im Lichte des Orients, 2. Aufl. Leipzig 1906, S. 426 gar der Mischna eine solche Ansicht. 6. Zu den Anhängern einer buchstäblich krassen Auslegung des Gesetzes wird auch der Maimonides des More gezählt. Die be-

fast ganz abgeschafft und bewirkt habe, daß „der unter Despoten stehende Römer im Jure so feindenkend war, wie wir jetzt sind.

---

treffende Stelle (More Nebuchim, III, Kap. 41) lautet in der Tibbonschen Übersetzung: ומי שחסר אבר יחוסר אבר כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו ולא תטריד רעיונך בהיותנו עונשים הנה בממון כי הכונה הנה לתת סבת הפסוקים ולא סבת דברי התלמוד ועם כל זה יש לי במה שאמר בו התלמוד דעת ישמע פנים בפנים; sie hat von je Aufsehen erregt und schon Schemtob ibn Palakera zu der Bemerkung veranlaßt: ולא ידעתי אנה פנה רבינו ומורינו כי לא כך למדנו והשם יכפר בעדו ובעדנו. Die Äußerung des More erscheint um so auffallender, als Maimonides, Hilchoth Chobel I, 3 Anfang, ausdrücklich das Gegenteil sagt: זה שנאמר בתורה כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו אינו לחבול בזה כמו שחבל בחברו. Indessen ist einmal zu beachten, daß diese Ablehnung der wörtlichen Auslegung jenes Satzes erst erfolgt, nachdem unmittelbar vorher (a. a. O. I, 2 Ende) konstatiert wurde: מפי השמועה למדו שזה שנאמר תחת לשלם ממון הוא; sodann erklärt Maimonides (a. a. O. 3) positiv den angezogenen Satz: אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה ולפיכך משלם נזקו; dieses לפיכך wird erst verständlich, wenn man an die Worte מפי השמועה usw. denkt und an die in 2 mitgeteilte Tatsache, daß das Wort תחת nach der rabbinischen Ansicht im Sinne des Schadenersatzes zu verstehen ist. Maimonides erklärt zudem dieses לפיכך durch den Nachsatz: והרי הוא אומר לא תקחו כופר לנפש רוצח לרוצח בלבד הוא שאין בו כופר וכו' wie B. K. 83b. Insoweit könnte danach der Widerspruch als ausgeglichen gelten. Entfernt sich doch die Erklärung, die Maimonides dem Satze schließlich gibt, und die mit derjenigen vieler Bibelerklärer übereinstimmt, noch kaum von der wörtlichen Bedeutung. Zu dieser tritt sie erst in Gegensatz durch die in Halacha 2 gegebene Voraussetzung. Das Prinzip der Strafe aber bleibt ja nach wie vor die Wiedervergeltung. Dazu kommt vor allem, daß erst Jad Hachasaka a. a. O. I, 5 im Sinne des Maimonides die eigentliche Begründung für die rabbinische Deutung mitteilt, wodurch nochmals klar wird, daß 3 (und 4 über Deuter. XIX, 21 Anfang nach Sifre z. St.) nur zeigen wollte, daß und wie die betreffenden Verse mit der Tradition in Einklang zu bringen sind. Maimonides sagt a. a. O.: ומנין שזה שנאמר באברים עין תחת עין תשלומין הוא שנאמר בו חבורה תחת חבורה ובפירוש נאמר וכי יכה איש את רעהו באבן או באגרף וגו' רק שבתו יתן ורפא ירפא הא למדת שתחת שנאמר בחבורה תשלומין והוא הדין לתחת האמור בשאר איברים. Wenn nun der More gleich nach der zitierten Stelle fortfährt: והמכות אשר א"א לעשות כיוצא בם בשוה דינם בתשלומין רק שבתו יתן ורפא ירפא, so gewinnen wir den Eindruck, daß Maimonides dort gleichsam das Rohmaterial vorführt, aus dem er seine Beweise formt, und daß er mit den Worten דעת ישמע פנים בפנים . . . auf die Beweisführung hinweist, die er bereits im Jad Hachasaka gegeben hat, und die er vielleicht durch andere Gesichtspunkte noch weiter zu ergänzen und zu vertiefen beabsichtigt. Da der More in den Kapiteln 35, bezw. 36—49 des dritten Teiles die Grundprinzipien der Gebote behandelt, welche Maimonides, unbeschadet einiger kleiner Abweichungen, nach dem Vorbild seines großen ספר הי"ד in vierzehn Klassen einteilt, die Darstellung nur das Wesentlichste hervorhebt und weitereilt, hat er hier nicht Gelegenheit, über alles einzelne so eingehend zu sprechen, wie er es gern möchte. Ihm kommt es in dem betreffenden Zusammenhang lediglich darauf an, die סבות der Gebote, die טעמי המצות, die zugrunde liegenden Zwecke und Gesichtspunkte klar zu machen. Daß der More

Dies ist," fährt er fort, „sehr begreiflich. Die Römer verloren mit der Zeit immer wieder von der natürlichen Gleichheit, die lange der

---

allen Ernstes sagen will, die sieben verschiedenen Beispiele von עין bis חבורה (Exodus XXI, 24 25) handelten samt und sonders von Verwundungen, die entsprechend vergolten werden können, und nur bei dem Schlag mit dem Stein und der Faust käme eine solche buchstäbliche Wiedervergeltung nicht in Betracht, kann schon dem scharfen Denker nicht zugemutet werden, ganz zu schweigen von dem Vertreter des traditionellen Judentums. Um so weniger, als der Talmud gegen die krasse Auslegung geltend gemacht hat, עין תחת עין ולא נפש ועין תחת עין, und die Gefahr dieser schlimmsten Grenzüberschreitung der Strafe um so größer wird, je schwerer die Wunde ist, die nach dem Wiedervergeltungsrecht dem Verwunder zuzufügen wäre. Die Worte דעת ישמע פנים בפנים im Zusammenhang mit dem folgenden können also nicht anders verstanden werden, als daß Maimonides von ferne auf die Brücke hinweist, die zu der traditionellen Auslegung führt. S. MUNK hat in seiner klassischen Ausgabe des More (Le Guide des Égarés. III. Paris. Franck 1866) Seite 313 1 f., nachdem er zunächst meint, Nous avons donc ici une preuve évidente que, Maimonide, dans le présent ouvrage, suit son opinion personnelle, sans se préoccuper des décisions rabbiniques, danach betont: Cependant, il est bien difficile, d'absoudre complètement notre auteur du reproche, d'être en contradiction avec lui même. MUNK verweist zum Beweise dessen auf die Einleitung zum Kommentar in die Mischna, in der Maimonides im eigenen Namen zu sprechen scheine, und in der er ,,ausdrücklich sage, daß einer, der sich als Prophet ausgibt und etwa die traditionelle Auslegung des Textes angriffe, z. B. sagen würde, daß die Worte וקצתה את כפה wörtlich aufzufassen seien und nicht im Sinne einer Geldstrafe, sich selbst dadurch als falschen Propheten erwiese und mit dem Tode bestraft werden müsse." Diese Sätze sind nun allerdings, soweit sie das Beispiel betreffen, das Maimonides hier anführt, höchst auffallend, und wie ich in meiner Abhandlung: Zur rabbinischen Deutung usw. zeige, in (vielleicht nicht ganz unlösbarem) Widerspruch mit seiner eigenen Deutung des genannten Verses. In der Sache aber bringen sie den Standpunkt des Rabbinismus zum Ausdruck (S. die rabbinischen Bemerkungen zu Deuter XVIII, 19, 20 und XIII, 1 ff., besonders Sanhedrin 89 f. und Mischnakommentar zu Sanhedrin XI, 5, wo Maimonides auf seine bezügliche Auseinandersetzung in der Einleitung seines Mischnakommentars verweist. S. auch noch הלכות יסודי התורה IX, 1 und הלכות עבודת כוכבים V, 7), mit welchem Maimonides sich eins weiß. Über eine andere Schwierigkeit in der Auffassung des Maimonides, s. Lechem Mischne zu Hilchoth Jessode Hatora a. a. O. MUNK hätte aber noch auf Jad Hachasaka a. a. O. I, 6, also unmittelbar nach der zitierten Stelle, aufmerksam machen sollen, wo es heißt: ואף על פי שרברים אלו נראין מענין תורה שבכתב וכולן מפורשין הן מפי משה רבינו מהר סיני כולן הלכה למשה וכו' Diese nochmalige Hervorhebung wäre doch, zumal es sich hier um eine הלכה למשה מסיני handelt, nicht notwendig gewesen, wenn hier nicht die persönlichste Meinung des Maimonides zum Ausdruck käme. Daß das der Fall ist, wird auch daraus deutlich, daß hier Maimonides aus Eigenem zu schöpfen scheint. Gerade die von ihm an dieser Stelle geltend gemachte Beweisführung ist in dem gesamten rabbinischen Schrifttum nicht zu finden. Selbst, wenn man mit Lechem

Arme gegen den Reichen, der Gemeine gegen den vornehmen Patrizier usurpiert hätte, durch mächtig werdende Bürger, und daß

Mischne z. St. der Meinung ist, daß Maimonides vielleicht in B. Kamma 84 statt unserer überlieferten Lesart אלא אמר רב אשי מתחת אשר ענה vorgefunden habe אלא אמר ר' אשי מחבורה תחת חבורה (dazu würde gut stimmen, daß die Ableitung von dem parallelen נפש תחת נפש unmittelbar vorher nur darum zurückgewiesen worden war, weil דנין נזקין מנזקין ואין דנין נזקין ממיתה; andererseits hätte der Talmud vermutlich diese Begründung dann ebenso wie Maimonides noch weiter durch den Hinweis auf רק שבתו יתן kommentiert, was schon einen nicht unwesentlich veränderten Text voraussetzt), hat Maimonides durch die ganze Art, wie er diese Argumentation vorträgt, durch die Stelle, an der er sie bringt, und daß er von allen anderen sie allein hier nennt, deutlich genug zum Ausdruck gebracht, welchen Wert er auf sie legt. Danach ist aber auch die Erklärung, die Munk schließlich den betreffenden Worten des More geben möchte: p. 314[1]: Peut-être voulait-il dire, que les rabbins, par humanité, ont adouci l'ancienne loi du talion et ont fait passer leur interprétation pour une tradition remontant jusqu'à Moïse lui même unmöglich, ganz abgesehen von allem, was von vornherein bei einem Maimonides gegen sie spricht. Daß sie verfehlt ist, wird neuerdings deutlich durch eine Stelle aus dem Pentateuchkommentar von Abraham ben Maimon, dem Sohne des Maimonides, zu Exodus XXI, 24, die S. Eppenstein in den Beiträgen zur Pentateuchexegese Maimunis mitteilt (S. das Sammelwerk Moses ben Maimon, Band I. Leipzig, Fock S. 413 Anm. 1). Dort heißt es: „Mein Vater hat hierbei, wie ich es von ihm als mündliche Überlieferung habe, auf eine wunderbare Übereinstimmung zwischen der Überlieferung und dem äußeren Wortlaut hingewiesen; jedoch ist es mir nicht möglich, es schriftlich zu verbreiten, weil er es geheim gehalten haben wollte". Der Vorwurf, den Munk gegen Maimonides erhebt, ist also nicht begründet. Zu den letzten Worten von Abraham ben Maimon ist noch zu bemerken, daß Munk a. a. O. die betreffenden Sätze im More nach dem arabischen Urtext übersetzen zu sollen glaubt: En outre, j'ai aussi sur la tradition, dont il s'agit, une opinion, qui doit être exposée de vive voix, während Schemtob den betreffenden Passus gleichfalls דעת אומר אותה פה אל פה, Charisi aber סברא אשמיעך אותה פה אל פה (Munk a. a. O.) übersetzt. Wie dem auch sei, daß Maimonides seine Erklärung habe wirklich geheim halten wollen, scheint mir kaum glaublich; dafür findet sich bei Maimonides meines Wissens sonst kein Beispiel. Man lese nur einmal, was er in der Einleitung zum ersten Teil des Buches über die Leser schreibt, an die er sich wendet und zu Beginn des dritten Teiles, wo er auseinandersetzt, daß er sich genötigt sehe, seine Auffassung selbst von מעשה בראשית und מעשה מרכבה wenigstens insoweit darzulegen, daß der denkende Leser sie zu verstehen befähigt ist. Das והמשכיל ידום und dergleichen Wendungen bei Ibn Esra können hier nicht als Parallele herangezogen werden. Ich kann mir die Sache nicht anders erklären, als daß Abraham ben Maimon aus der Stelle im More, die ja eine solche Auffassung möglich macht, irrtümlich geschlossen hat, Maimonides habe seine Erklärung der betreffenden Verse nicht bekannt geben wollen. Auch mag er an die Stelle im Jad Hachasaka a. a. O. nicht gedacht haben, mit der sich natürlich die Abraham ben Maimon bekannte Beweisführung wohl nicht erschöpft hat.

der vornehme Mann sein Auge, so füglich er auch vielleicht bei seinem Müßigang dies überflüssige Werkzeug entbehren konnte, verlieren sollte, weil er einem Armen sein zwar zum Lebensunterhalt und Arbeit unentbehrliches, aber doch am Ende canailleuses Auge ausgeschlagen hatte, kam dem Prätor nach und nach hart vor". MICHAELIS schließt seine diesbezüglichen Ausführungen: „Jede Strafe, die gelinder ist als gleich gegen gleich, gehört in einen Staat von Unterdrückern und Sklaven." Wir haben ja bereits gesehen, wie sehr die im Judentum überlieferte Auffassung des Gesetzes an dem von MICHAELIS so stark betonten Grundgedanken des Wiedervergeltungsrechtes festhält. Wie sie mit ihm Ernst macht, zeigt die Tatsache, daß sie[1] einen fünffachen Ersatz fordert, neben dem Ersatz des dauernden Schadens, der Versäumnis- und der Heilungskosten, noch einen besonderen Ersatz für den zugefügten Schmerz und die angetane Beschämung. Wenn aber

---

MUNK a. a. O. bemerkt richtig, daß, wenn man die Tibbonsche Übersetzung bzw. diejenige Charisis aufrecht erhielte, sich Maimonides hier wie an anderen Stellen an seinen Lieblingsschüler Joseph ibn Aknin wenden würde, dem er ja den More gewidmet hat. Die Schwierigkeiten, die er eben darum bei der Tibbonschen Auslegung der Worte findet (a. a. O.), scheint MUNK viel höher einzuschätzen, als sie sind. War auch der Schüler von dem Meister räumlich entfernt, so durfte doch Maimonides ihn noch einmal wiederzusehen hoffen. Andererseits legt die von MUNK hervorgehobene Tatsache, daß Maimonides in Kairo, ibn Aknin in Aleppo wohnte, sowie der Umstand, daß sich die Worte nach der genannten Übertragung an diesen richten, von einer neuen Seite nahe, das פה אל פה, bzw. פנים אל פנים überhaupt nicht allzu wörtlich zu nehmen. Ein Diplomat pflegt sich jedenfalls anders auszudrücken. Unmöglich aber ist es, die Worte als an Abraham ben Maimon gerichtet anzusehen, wie jetzt EPPENSTEIN a. a. O. in Erwägung zieht, der die anderen Erklärungen der Stelle unberücksichtigt gelassen hat. Nach jeder, gewiß aber nach der MUNKschen Übersetzung scheint nach allem, was hier dargelegt wurde, unsere Erklärung der Stelle die einleuchtendste. Wie ich nachträglich sehe und wie bereits S. 620 bemerkt wurde, geht die Argumentation in Jad Hachasaka auf die Mechilta de Rabbi Simon ben Jochai zurück. Meine Auseinandersetzung, die mit der Möglichkeit, daß doch vielleicht eine alte Quelle für die Beweisführung des Maimonides, vorhanden sei, von vornherein gerechnet hat, wird durch diese Feststellung, so interessant sie an sich ist, nicht weiter berührt. Von anderen Stellen, an denen Maimonides mit der Tradition nicht in Einklang zu stehen scheint, und die W. BACHER in seiner Schrift, Die Bibelexegese Moses Maimunis, Budapest 1896, Beilage zum Bericht der Landesrabbinerschule, S. 37 Anm. 4 aufführt, sei bei einer anderen Gelegenheit die Rede.

[1] Der Schaden נזק, auch (B. Kamma 86a und Gittin 42b s. Raschi z. St.) שבת גדולה „große Versäumnis" genannt, wird nach der Mischna (B. K. 83b) in der Weise berechnet, daß man gerichtlich abschätzt, wieviel der Verwundete

Kant[1] ausführt, „Geldstrafe wegen einer Verbalinjurie habe gar kein Verhältnis zur Beleidigung, denn der des Geldes viel hat, kann dies sich wohl einmal zur Lust erlauben; aber die Kränkung der Ehrliebe des einen kann doch dem Wehtun des anderen sehr gleich kommen, wenn dieser nicht allein öffentlich abzubitten, sondern jenen, ob er zwar niedriger ist, etwa zugleich die Hand zu küssen durch Urteil und Recht genötigt wäre," so zeigt ja einmal schon die ganze Art, wie das Judentum jenen Ersatz bestimmt, daß hier auch ideelle Momente vollauf berücksichtigt sind, eben schon dadurch, daß auch der Schmerz und die Beschämung mit in Anrechnung gebracht werden und nicht bloß der äußerlich angerichtete Schaden. Weil sich aber hier die Komposition nicht etwa zugunsten des Reichen und besser Gestellten eingeschlichen hat, sondern aus dem Prinzip der Wiedervergeltung heraus wie von selbst hervorgewachsen ist, aus dem Bestreben, ausgleichende Gerechtigkeit zu üben, soweit das auf Erden möglich ist, ist im jüdischen Rechte keine Spur zu finden der von MICHAELIS mit Recht gegeißelten Schäden des spätrömischen Verfahrens, das in der Tat in vielfacher Hinsicht einen Rückschritt bedeutet gegen das harte aber vergleichsweise weit gerechtere jus talionis. In Wahrheit ist denn auch das „canailleuse" Auge des Arbeiters nach dem

vor der Verwundung als Sklave wert gewesen wäre, und wieviel er jetzt in der gleichen Eigenschaft wert sein würde. Die Differenz muß bezahlt werden. Die Versäumnis שבת (B. Kamma 83b) oder שבת קטנה „kleine Versäumnis" (B. K. 86a und Gittin a. a. O.) berücksichtigt, daß der Verletzte, solange die Wunde noch nicht geheilt ist, auch diejenige Arbeit nicht verrichten kann, die er nach erfolgter Heilung zu leisten imstande ist. Je nachdem ihm die Hand, das Auge oder der Fuß verletzt wurde, wird ihm demgemäß (B. K. 85b) diejenige Summe zugebilligt, die er in der Zwischenzeit als Wächter eines Gurkenfeldes, Türhüter oder Arbeiter in einer Mühle hätte verdienen können. Die Höhe des Schmerzensgeldes צער wird (85a) folgendermaßen festgestellt: Man schätzt ab, wieviel jemand, dessen Hand der Regierung verschrieben ist, geben möchte, damit sie mittels eines Pulvers statt mit dem Schwert abgelöst würde. Der Ersatz für die Beschämung בשת ist (86b ff.) je nach dem Ansehen, der sozialen Stellung usw. des Beleidigers, beziehungsweise des Beleidigten und einer Fülle anderer Gesichtspunkte individuell verschieden. Zu dem Entgelt für die Heilung רפוי (B. K. 83b, 85a) rechnen die Dezisoren (Moses Isserles zu Choschen Hamischpat 420 § 3) auch die kräftigere und reichlichere Beköstigung, die der Kranke erhalten muß. Nicht immer kommt natürlich ein fünffältiger Ersatz in Betracht; schon der Talmud nennt Beispiele (85b), bei welchen Schaden und Versäumnis zusammenfallen oder (a. a. O.) nur Schmerz, beziehungsweise nur Beschämung usw. verursacht wurde, ohne daß ein Schaden angerichtet worden wäre. Das Nähere über alle Einzelheiten s. Choschen Hamischpat Kap. 420 ff.

[1] S. 332.

jüdischen Recht nicht schlechter, sondern besser geschützt als das des reichen Müßiggängers. Ausdrücklich wird festgelegt[1], daß die allgemeine Abschätzung des Schadens, wonach berechnet wird, wieviel der Betreffende früher beispielsweise im Vollbesitz seiner Hände als Sklave wert gewesen wäre, jetzt aber durch den Verlust der einen Hand weniger wert ist, nur dann Gültigkeit hat, wenn der Verletzte keinen Beruf ausübt, bei dem er auf seine Hände in besonderem Maße angewiesen ist. Ist er aber in seiner Berufsarbeit geschädigt, dann muß die Ersatzsumme entsprechend höher sein.

Ist nun auch nicht zu leugnen, daß eine Geldstrafe für den Armen immer empfindlicher ist als für den Reichen, so kommt zu den schon hervorgehobenen Gesichtspunkten, zu der immer wieder dem Verletzer durch den fünffachen Ersatz ins Bewußtsein gebrachten Tatsache, daß er seinem Nebenmenschen Schmerz und Schande zugefügt hat, hinzu, daß es nach der Ansicht der Rabbinen eine schwere Sünde ist, seinen Nebenmenschen zu beschämen. Wer einen anderen öffentlich beschämt, hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt, heißt es im Talmud[2]. Vor allem aber hat dieser noch ein weiteres Moment geltend gemacht: „Obwohl er diesen fünffachen Ersatz geleistet hat, wird ihm nicht verziehen," sagt die Mischna[3], „bis er den Verletzten um Verzeihung bittet." Diese Verpflichtung, um Verzeihung zu bitten, hat aber im Judentum für den Übeltäter eine solche Kraft, daß sie der von Kant angegebenen Hilfsmittel nicht weiter bedarf. Diese Pflicht legt ja hier nicht der Staat, sondern die Religion, Gott selbst, auf. Maimonides[4] paraphrasiert die angeführte Mischna richtig: „Obwohl er jenen Ersatz geleistet hat, wird er so lange nicht gesühnt, als er usw." Die Sühne hat den fünffältigen Ersatz zur unerläßlichen Voraussetzung, es sei denn, daß der Fall so liegt[5], daß nicht alle Gesichtspunkte in Betracht kommen; jene wird aber erst vollendet durch die demütige Abbitte. Und Gott sieht in das Herz. Man weiß, wie nachdrücklich der Talmud, bezw. die Mischna[6] für den Versöhnungstag

---

[1] Choschen Hamischpat Kap. 420 § 15 und ש״ך z. St.; vgl. a. a. O. § 17.

[2] Mischna Aboth III, 11; B. Mezia 58b f. u. a. O.

[3] B. Kamma p. 92a. S. noch Raschi dort und Meïrath Enajim zu Ch. H. Cap. 422 Anfang.

[4] Jad Hachasaka, Hilchoth Chobel V, 9.

[5] s. S. 645 Anmerkung.

[6] Joma VIII, 9.

betont, es heiße in der Schrift[1]: „Von allen Euren Sünden seid Ihr rein vor Gott." Nur diejenigen Sünden sühnt der Versöhnungstag, bei denen kein Mensch im Spiele steht; bei den Sünden aber zwischen Mensch und Mensch muß der eine den anderen um Verzeihung bitten[2], und erst wenn der Beleidiger den Beleidigten ein zweites und drittes Mal demütig um Entschuldigung gebeten hat, ohne daß sie gewährt worden wäre, ist die Tat gesühnt. Der Zweck ist erreicht: „Die Kränkung der Ehrliebe des einen ist, um mit Kant zu reden, dem Wehtun des Hochmuts des anderen gleichgekommen"; indem der Sünder selbst durchmacht, was er dem anderen getan hat, hat er die innere Läuterung erfahren, die die göttliche Versöhnung gewährleistet; diese kann nicht verhindert und hintangehalten werden durch die Hartherzigkeit eines Menschen. Von dem Verletzten aber verlangt die Mischna[3], daß er nicht grausam sei, was später dahin erklärt wird, daß er, von besonders gearteten Ausnahmefällen abgesehen, die Verzeihung gewähre, mindestens nachdem der Täter zum zweiten Male Abbitte geleistet hat[4]. So mündet auch in unserem Gesetze, wie wir gesehen haben und wie nicht eindringlich genug betont werden kann, wie überall im Judentum, die Gerechtigkeit letzten Endes in die Liebe. Die persönliche Rache ist immer verboten. „Du sollst Dich nicht rächen und nicht Haß nachtragen" (Leviticus XIX, 18). „Sprich nicht: So wie er getan, will ich ihm tun, ich will dem Mann vergelten nach seinem Tun" (Sprüche XXIV, 29; vgl. XX, 22). MICHAELIS, der (Seite 79) durch seine irrtümliche Grundauffassung veranlaßt, gegenüber dem Einwand, daß nach „einer gesunden Moral die Rachgier nicht zu billigen sei, die sich nicht anders als mit Wiederantuung desselbigen Unrechts befriedigen läßt," zu der Ausflucht greift, Moral und bürgerliches Recht seien nicht einerlei Dinge, hat auch nach dieser Richtung hin die Tendenz des Gesetzes vollkommen verkannt. HEGEL hat tiefer gesehen, wenn er[5] meint: „Was die Wiedervergeltung zunächst gegen sich hat, ist, daß sie als etwas

---

[1] Leviticus XVI, 30.

[2] Joma 87a.

[3] B. Kamma a. a. O.

[4] S. Choschen Hamischpat, Kap. 422 und Orach Chajim Kap. 606. Die dort zusammengestellten bedeutsamen Bestimmungen verdienen eine besondere Würdigung. Einen scheinbaren Widerspruch zwischen O. Ch. uud Ch. M. klärt Meïrath Enajim zum Choschen Hamischpat a. a. O. Anm. 5 gut auf.

[5] Grundlinien der Philosophie des Rechts § 101.

Unmoralisches, als Rache erscheint, und sie so für ein Persönliches gelten kann. Aber nicht das Persönliche, sondern der Begriff führt die Wiedervergeltung aus. „Die Rache ist mein", sagt Gott in der Bibel'.[1] Und HEGEL sagt das, obwohl auch er die wörtlich aufgefaßte Wiedervergeltung im Auge hat. Um wieviel mehr gelten seine Worte für die jüdische, biblisch-talmudische Auffassung. Der Grundsatz „Auge um Auge" ist ein Grundsatz des Rechts. BODINUS hat ihn ein juristisches Sprichwort genannt[2]. Dieser Ausdruck kann unter der selbstverständlichen Einschränkung, unter der er hier angewandt werden darf, akzeptiert werden. Nachdem ihm aber Rechnung getragen wurde, soll die persönliche Milde und Liebe die Gerechtigkeit ergänzen. Nur während diese noch ihres Amtes waltet, muß sie schweigen. Wie sie sie jetzt krönt und schmückt, hätte sie sie früher allzuleicht in den Staub gezogen. „Ihr sollt kein Unrecht tun im Gerichte, Du sollst nicht erheben das Angesicht des Armen und nicht begünstigen das Angesicht des Großen. In Gerechtigkeit sollst Du Deinen Nächsten richten," heißt es in der Bibel[3]. Und der milde, gütige R. Akiba, der[4] das Gebot der Nächstenliebe als einen großen Grundsatz (eigentlich Regel) in der Thora bezeichnete, mit der Schrift[5] in jedem Menschen[6] ein Ebenbild und einen Liebling Gottes sah, der[7] mit den Armen so tief empfand, hat[8] das Wort gesprochen: „Im Recht gilt kein Mitleid"; die Liebe darf das Recht nicht verwirren.

Die Tendenz der Polemik des neuen Testaments gegen das Wort „Auge um Auge, Zahn um Zahn" ist nunmehr klar zu erkennen. Der von uns gekennzeichneten Auffassung wird der Satz: „Ihr sollt nicht widerstreben dem Übel," gegenübergestellt und durch einige Beispiele verdeutlicht. Wenn HARNACK in seinem „Wesen des Christentums" (Seite 71) meint, „daß es ein Vorurteil sei, die Liebe könne bei Verfolgung des eigenen Rechts, bei gewissenhafter Recht-

---

[1] S. V. B. M. XXXII, 35. Aus dieser Stelle hat bekanntlich Römer XII, 17ff. geschöpft.

[2] S. COHEN a. a. O. S. 128.

[3] Leviticus XIX, 15.

[4] Jeruschalmi Nedarim IX, 4.

[5] Genesis I, 27.

[6] Sprüche der Väter III, 14.

[7] B. Kamma VIII, 2; s. auch B. Bathra 10a u. a. O.

[8] Kethuboth IX, 3: s. auch Kethuboth 50b u. a. O.

sprechung und bei ernstem Strafvollzug überhaupt nicht bestehen, so haben wir ja gesehen, daß die jüdische Lehre dieses Vorurteil mit aller Energie auch gerade in der Auslegung des Satzes „Auge um Auge" bekämpft. Da nun das Evangelium Matthäi jenen Satz angreift, kann es wohl nicht dasselbe meinen. HARNACK hebt (Seite 70) hervor, daß Jesus erstens von der Überzeugung durchdrungen sei, „daß Gott das Recht schafft, zuletzt also werde der Bedrückte sein Recht erhalten; zweitens, irdische Rechte seien an sich eine geringe Sache, sie zu verlieren bedeute nicht viel; drittens, die Verhältnisse seien so traurige, daß der Bedrückte sein Recht nicht durchzudrücken vermag, auch wenn er es versuchte. Viertens, wie Gott seine Gerechtigkeit mit Barmherzigkeit durchwaltet und seine Sonne über Gute und Böse scheinen lasse, so soll der Jünger Jesu seinen Gegnern Liebe beweisen und sie durch Sanftmut entwaffnen." „Das seien," fügt er hinzu, „die Gedanken, welche jenen hohen Sprüchen zugrunde liegen, und die ihnen zugleich ihr Maß geben."

Indessen gleich der erste dieser Sätze spricht von einer Auffassung, die niemand in der Welt mit größerem Nachdruck vertreten hat als die Thora und der israelitische Prophetismus. Und weil das Judentum diesen Glauben an den endlichen Sieg der Gerechtigkeit nie verloren hat, hat es auch nie an dem Kampf für das Recht verzweifelt. Mochte es sich auch oft mit dem Gedanken trösten, daß es besser sei, auf irdische Rechte zu verzichten, als sich selber untreu zu werden, so hat es sich doch niemals zu dem Glauben bekannt, daß irdische Rechte an sich eine geringe Sache seien. Mit Recht hat SCHMIEDL[1] darauf hingewiesen, daß der Kampf ums Recht, den in der neueren Zeit RUDOLF von IHERING[2] als sittliche Pflicht verkündet hat, seit je von dem Judentum gepredigt wurde. Wer aber meint, daß irdische Rechte an sich eine geringe Sache sind, gibt schon durch einen solchen Standpunkt den Kampf um das Recht prinzipiell auf. Hier widerlegt HARNACK sich selbst. SCHMIEDL hat gut zum Motto seines Schriftchens, das allerdings vielfach der Ergänzung bedarf, das Wort genommen: „Dem Recht, dem Recht jage nach, damit Du lebest" (Deuteromium XII, 20), und der Prophet[3] wendet sich an diejenigen, die „das Recht suchen und nach

---

[1] Die Lehre vom Kampf ums Recht im Verhältnis zu dem Judentum und ältesten Christentum. Wien. Brüder Winter. 1875.

[2] Der Kampf ums Recht. Wien bei Manz (1. Aufl. 1872).

[3] Jesaia LI, 1.

Gott verlangen;" — die das eine tun, tun auch das andere; der Gottsucher ist im Sinne des Judentums gleichzeitig der Kämpfer für die Gerechtigkeit. Der Knecht Gottes, wie ihn Jesaia schildert, entzieht sich seiner Mission nicht, obwohl er weiß, daß er dadurch „seinen Rücken den Schlägern darbietet"; stumm nimmt er alle Schmach und alles Leid der Welt auf sich, aber nur weil die Zustände so traurig sind, daß er als „ein Sklave von Tyrannen" gegenüber der Übermacht der Feinde oft nichts auszurichten vermag. So sehr auch dieser Mann der Schmerzen deren sühnende und heilende Kraft kennt, sucht er sie nicht um ihrer selbst willen auf. Und nur weil er seines Gottes gewiß ist, ist er trotz zeitweilig verzweifelter Stimmung, mit der auch er zu ringen hat, schließlich des Sieges der Gerechtigkeit sicher und wird in dem Kampf für sie nicht müde, wie die Propheten das oft müde Volk in diesem Kampf immer wieder von neuem gestärkt haben. Wenn er auch selbst aus tausend Wunden blutet, er läßt in dieser Arbeit nicht nach, weil er sich seiner weltgeschichtlichen, die ganze Menschheit befreienden Sendung bewußt ist und weiß, daß sein Wort ein welteroberndes „Schwert ist, ein Pfeil, der schließlich durchdringt" und heilt, indem er verwundet. In demselben Jahre, in dem HARNACKs Wesen des Christentums erschien, schrieb H. COHEN in seiner mehrfach angeführten Abhandlung (Jahrbuch, Seite 129): „Wir kennen das Urbild zu diesem Ideal (des neuen Testaments). Es ist der ‚Knecht Gottes', der ‚seinen Körper gibt seinen Peinigern.' Dieser menschliche Messias ist zum göttlichen Christus geworden; so wird der Grund und eigentliche Sinn in diesem Angriff deutlich. Der menschliche Messias bringt Recht und Gerechtigkeit zur Wirklichkeit auf Erden. Der eschatologische Christus aber erledigt das Recht auf Erden. ‚Und so Jemand mit dir rechten will, so entsage dem Gericht.' Der Angriff bedeutet somit den Gegensatz gegen die soziale Rechtsmoral der Propheten, und kann nur aus dem Gegensatz gegen das Gottesreich auf Erden letztlich verstanden werden, für welches die eschatologischen Weissagungen vom bevorstehenden Weltende als vorbereitender Ersatz eintreten. Und so beruht auch dieser Angriff gegen das Prinzip des mosaischen Strafrechts auf dem Gegensatz des christlichen und des prophetischen Messianismus".

Wir brauchen nicht erst zu sagen, wer den Sinn jenes Spruches tiefer erfaßt hat, HARNACK oder COHEN. Dessen Ausführungen bedürfen nur in der einen Hinsicht der Ergänzung, daß eben, weil

der menschliche Messias, — es kommt ja in diesem Zusammenhang nicht darauf an, ob der Knecht Gottes als solcher, als das ideale Israel oder wie sonst gedeutet werde, — Recht und Gerechtigkeit zur Wirklichkeit auf Erden bringt, der Knecht Gottes auch nicht wahrhaft das Vorbild für den Jünger Jesu bleibt. Jener gibt seinen Körper den Peinigern, weil das Leid vermeiden den Kampf aufgeben hieße, weil das Streiten für Gott notwendig mit solchem Opfer verbunden ist. Dieser geht dem sachlichen Kampf aus dem Wege, weil er ein Pessimist geworden ist in Bezug auf dieses Weltleben und sich innerlich nur aufrecht hält durch den Optimismus des Glaubens an eine jenseitige Welt, der seine einzige Stütze ist. Der Knecht Gottes erduldet alles, was sein Gott ihm zu leiden auferlegt. Der Jünger Jesu läßt den Schlechten mehr gewähren als dieser selbst anfänglich Böses zu tun die Absicht hatte; ja er sucht gleichsam das Martyrium um seiner selbst willen auf.

Ähnlich hat auch EDUARD VON HARTMANN die zitierte Stelle aufgefaßt, wenn er schreibt (Das Christentum des neuen Testaments, 1905, HAACKE, Seite 140): „Durch das allgemeine Außerachtlassen dieser Pflichten würde die menschliche Gesellschaft bald aus ihren Fugen gehen, weil die Verbrecher ungescheut freveln dürften, denn wo kein Kläger ist, da ist kein Richter. Würden diese Vorschriften Jesu nur kurze Zeit befolgt, so würde die Menschheit bald aus einer Herde von vielen Böcken und wenigen Schafen bestehen, und die ersteren würden die letzteren als Fangbälle ihrer Bosheit, ihres Übermuts und ihres gerechten Spotts behandeln. Es wird durch diese Vorschriften die Rechtspflege überhaupt nicht nur für überflüssig, sondern für unsittlich erklärt, und ist eine solche Verkennung der Wirklichkeit nur daraus zu begreifen, daß das Evangelium anfänglich die menschliche Natur wie mit einem Schlage vom Wolf zum Lamm umwandeln zu können glaubte, und daß es das Ende der Welt und die Ersetzung aller irdischen Rechtspflege durch das jüngste Gericht für unmittelbar bevorstehend ansah." Und an einer anderen Stelle meint HARTMANN, daß Jesus die Schönheit der talmudischen Humanität wohl gefühlt, aber durch Übertreibung entstellt hat. Hat aber HARNACK seine Interpretation nur dadurch möglich gemacht, daß er den Angriff des neuen Testaments (S. 70) wegläßt, nur den Nachsatz des Spruches bringt, und so schon wie von selbst dessen ganze Tendenz verschiebt, so wird die innere Unwahrhaftigkeit seiner Auslegung noch deutlicher, wenn man sieht, daß er an die Stelle des Kommentars, den das neue Testament sich selber

gibt, bezw. an die Stelle jenes Angriffs einen anderen, weit heftigeren setzt. Wir müssen ihn noch einmal selbst hören:[1]

Seite 69f. sagt er: „Jahrhunderte hindurch hatten Bedrückte und Arme im Volke Israel nach ihrem Rechte geschrieen. In den Worten der Propheten und aus den Gebeten der Psalmisten vernehmen wir noch heute in ergreifender Weise diesen Schrei, der doch immer wieder überhört wurde. Es gab keine Rechtsordnung, die nicht unter der Gewalt tyrannischer Gewalthaber stand und von ihnen nach Gutdünken verkehrt und ausgebeutet wurde. Wir dürfen daher, wenn wir von Rechtsordnungen sprechen, ... nicht sofort an unsere Rechtsverhältnisse denken. ... Jesus stand in einer Nation, deren größere Hälfte Generationen hindurch vergebens ihr Recht verlangt hatte, und die das Recht nur als Gewalt kannte. In einem solchen Volke mußte mit Notwendigkeit Verzweiflung an dem Rechte überhaupt Platz greifen ... Nur das Recht, wie es mit Gewalt und daher als Unrecht geübt wurde, das Recht, welches wie ein tyrannisches und blutiges Verhängnis über dem Volke lag, das hat er beiseite geschoben. An das wahre Recht glaubte er, und er war auch gewiß, daß es sich durchsetzen werde; er war dessen so gewiß, daß er nicht meinte, das Recht müsse Gewalt brauchen, um Recht zu bleiben."

Ich will gegenüber dieser rhetorischen Beweisführung nur zunächst einmal die Schrift selbst reden lassen. In der schon erwähnten Schilderung von dem Gottesknecht lesen wir[2]: „Siehe aber mein Knecht, den ich stütze, mein Erwählter, an dem Wohlgefallen hat meine Seele, meinen Geist lege ich auf ihn, daß er den Völkern Recht verkünde. Er schreit nicht und erhebt nicht, und läßt draußen nicht hören seine Stimme. Geknicktes Rohr zerbricht er nicht, und dunkelnden Docht löscht er nicht aus; nach Wahrheit verkündet er das Recht. Er wird nicht müde und bricht nicht zusammen, bis er das Recht festgestellt auf Erden und seiner Lehre die Eilande harren." — Darf man angesichts einer solchen Auffassung, für die sich vielfältige weitere Zeugnisse anführen lassen, vor allem aber angesichts der ganzen Thora Israels wirklich sagen, daß Israel das Recht nur

---

[1] Wie mir scheint, wenden sich die Worte in More Nebuchim, III, Kapitel XXXV: ... ותועלת כל אלו מבוארת שאם לא יענש החוטא והחומס לא יסתלק נזק בשום פנים ולא יסתלק חושב להרע ולא כשטות החושבים שהנחת דיני התשלומין הוא חמלה על בני הדם אבל הוא אכזריות גמורה והפסד סדר המדינה אבל החמלה הוא מה שצוה בו השם אעלה שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך gegen den Angriff der Bergpredigt.

[2] Jesaia XLII, 1 ff.

als Gewalt gekannt hat? Oder waren nicht diejenigen, die Gewalt angewandt haben, fast durchweg heidnische Könige oder götzendienerisch gesinnte Machthaber und Priester, die mit jenen im Bunde standen? Und sind nicht die Führer Israels gegen alle diese Gewalten mit einer Energie und mit einem Mut sondergleichen aufgetreten? — Haben die Propheten auch nur einmal geschwiegen, wo irgendeiner, und war er auch der Mächtigste, sich gegen Recht und Gerechtigkeit zu vergehen im Begriffe war? Unrecht ist in der Welt zu allen Zeiten und oft viel größeres geschehen als in Israel. Niemals aber ist es schärfer gegeißelt worden, und niemals ist die Stimme des sittlichen Grolls, des Gewissens und der Religion ihm gegenüber mit gleicher Kraft ertönt wie in dem Worte der Propheten. Wie ein reinigendes Gewitter wirkt es heute wie ehedem. Und die Rabbinen, denen die Welt die Erhaltung des prophetischen Schrifttums verdankt, die es in den Gotteshäusern Israels heimisch machten, fühlten sich ganz als Träger der Thora, die[1] ihnen jene überliefert hatten. Als ihre Jünger zeigen sie sich auch darin, daß sie[2] nicht nur einen Zaum um die Lehre errichteten, zahlreiche Schüler um sich scharten, sondern vor allem von Anfang an bedacht waren auf die Pflege des Gerichtswesens, das ihnen eine[3] der Grundlagen der sittlichen Weltordnung schien. Nie und nimmer haben sie geglaubt, „das Recht müsse Gewalt brauchen, um Recht zu bleiben". Im Gegenteil, sie selbst haben der Gewalt auch in den finstersten Zeiten getrotzt kraft ihres unverwüstlichen Glaubens an den Sieg des Guten, kraft ihres tiefen Gottesglaubens, der sie an der Thora und an dem Recht um so inbrünstiger festhalten ließ, je mehr die Übermacht der Feinde sie zu vernichten drohte. Dessen ist jede Seite des Talmud ein Zeugnis, nicht am wenigsten die Blätter, welche der Erklärung des Satzes Auge um Auge gewidmet sind, gegen den sich das Matthäuswort wendet. Zwar sagt ja auch HARNACK in dem angeführten Zwischensatze: In den Worten der Propheten und aus den Gebeten der Psalmisten vernehmen wir noch heute diesen ergreifenden Schrei, aber der Nachsatz, „der aber immer wieder überhört wurde", schränkt das Zugeständnis, das in jener Feststellung implicite enthalten ist, gleich wieder in unzulässiger und irreführender Weise ein. Das ist die schlimmste, weil gefährlichste Art des An-

---

[1] Sprüche der Väter I, 1.
[2] a. a. O.
[3] a. a. O. I, 18.

griffs, die die Wahrheit nicht ganz verschweigt, aber sie so verklausuliert und so unterzubringen versteht, daß sie zugleich je nach Bedarf gesehen und nicht gesehen wird. Es liegt mir fern, zu glauben, daß das hier mit Absicht und mit Bewußtsein geschehen ist. Ist es aber nicht fast noch schlimmer, daß man gar nicht das Bewußtsein hat, Unrecht zu tun? Und ist es wirklich eines vornehmen Gelehrten von Weltruf würdig, an einer Stelle, an der er von der Gerechtigkeit Gottes spricht, dessen Ebenbild der Mensch sein soll, solchermaßen zu urteilen? Ich will nicht entscheiden, ob HARNACK, TOLSTOI oder SOHM Recht hat[1] und überlasse es füglich der christlichen Theologie der verschiedenen Richtungen und Konfessionen, zu bestimmen, worin sie das Wesen des Christentums erblickt. In der Auslegung dieser Stelle aber hat, — darüber kann kein Zweifel bestehen, TOLSTOI recht. Jedenfalls erscheint uns bis auf weiteres eine andere Erklärung nicht möglich, sofern man den vollen Wortlaut des Satzes, seine antithetische Form und die Beispiele berücksichtigt, die die Antithese verdeutlichen sollen. Beachtet man alle diese Punkte, dann wird man sich auch nicht mit HARNACK (Seite 71) darauf berufen dürfen, daß jene Sprüche doch nicht „Gesetze, also Rechtsordnungen sein wollen.“ Soweit hat sich allerdings der Spruch nicht verstiegen, der Lehre „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ den Satz „Auge und Auge“ oder auch nur „Zahn und Zahn“ gegenüberzustellen; er begnügte sich mit den milderen Beispielen vom Schlag auf die Wange und dem Diebstahl des Rockes. Aber gerade diese Abweichung zeigt, daß der Rechtssatz „Auge um Auge“ nicht nur in seiner Vereinzelung angegriffen ist[2], sondern als ein klassisches Beispiel für die Lehre vom Kampf ums Recht. So wird erst die Antithese: „Ihr sollt nicht widerstreben dem Übel“ vollkommen begreiflich[3].

---

[1] Daß in der christlichen Kirche auch ganz andere Gesichtspunkte über das Verhältnis von Recht und Sittlichkeit geltend gemacht worden sind als in dem hier in Frage stehenden Satz des Evangelium Matthäi, zeigt u. a. das interessante Kapitel: „Blutrache und staatliches Strafrecht bei den Kirchenvätern“ bei KOHLER, Blutrache S. 25ff. Mit Recht verweist KOHLER auch auf Römer XIII, 4. Manche Äußerungen von KOHLER a. a. O. beruhen auf Unkenntnis des Judentums.

[2] Wie aber S. 639 gezeigt wurde, kann schon aus der Thora selbst gefolgert werden, daß der Satz „Auge um Auge“ ein allgemeines Strafprinzip darstellt. Vielleicht setzt die Art des Angriffs in dem Neuen Testament diese Auffassung voraus.

[3] An ausführlichen kritischen Besprechungen des Buches von HARNACK

Unsere Untersuchung ist mit dieser Feststellung zu Ende. Wenn Porzia Shylock gegenüber sagt: „Wir beten all' um Gnade, und dies Gebet muß uns der Gnade Taten auch üben lehren," so beginnt der jerusalemitische Talmud[1] seine Auseinandersetzung über jene Mischna, welche von der Verpflichtung handelt, den Verletzten um Verzeihung zu bitten, mit einem ganz ähnlichen Gedanken, den die alte Tosephta[2] folgendermaßen ausdrückt: Es heißt in der Schrift[3]: „Und Er gibt Dir Erbarmen, das sei ein Zeichen in deiner Hand, so lange du barmherzig bist, erbarmt sich Gott dein", und der babylonische Talmud lehrt gegen Ende des gleichen Abschnittes[4]: „Immer

---

sind von jüdischer Seite in erster Linie zu erwähnen das schon genannte Buch von J. ESCHELBACHER, Das Judentum und das Wesen des Christentums (Berlin, Poppelauer 1905) sowie J. PERLES, Harnacks Vorlesungen, Berlin. Lamm. 1906; beide Gelehrte gehen aber auf den hier behandelten Punkt nicht näher ein. Weiter sind noch zu nennen: L. BÄCK, Das Wesen des Judentums, Berlin, Lamm. 1905 und die Jüdische Apologetik von M. GÜDEMANN. Die meisten dieser Schriften beschränken sich natürlich nicht auf die Kritik von HARNACK u. a. Der feingebildete Marburger Theologe D. W. HERRMANN macht in seiner Ethik (Tübingen. Mohr 1909. 4. Auflage) S. 151 ff. den gleichen Fehler wie HARNACK und andere, indem er auf der einen Seite die Tendenz der Polemik des neuen Testaments zu ergründen bestrebt ist, während er andererseits mit keinem Worte unternimmt, auf den angegriffenen Satz und seine Auslegung bei den Rabbinen einzugehen. So kann er behaupten, daß „Jesus die bei Juden gangbare (sic! Vgl. gegenüber dieser Behauptung nur, was der Talmud B. Mezia 16b, 108a u. a. O. zu dem Schriftwort ועשית הישר והטוב וגו' Deut VI, 18 bemerkt hat, den ganzen Begriff לפנים משורת הדין, B. Kamma 99a, B. Mezia 24b; R. Akiba in Jebamoth XV, 7 u. a. O. Aber wozu hier Zitate häufen, wo man das ganze jüdische Schrifttum als Gegenzeugen aufrufen könnte) Gleichsetzung von Rechtlichkeit und Sittlichkeit aufhob" und sagen wolle, daß „die Unabhängigkeit der gerechten Gesinnung alle Zäune überwindet und sich durch keine Kränkung auf die Stufe des Beleidigers herabziehen läßt", vor allem aber, „wie sehr das sittliche Gebot des Moments über alles, was sich als allgemeine Vorschrift in Aussicht nehmen lasse, hinausgehen müsse" (S. 153). Schon die Mannigfaltigkeit der Tendenzen, die HERRMANN ebenso wie HARNACK dem Matthäuswort beilegt, zeigt die Verlegenheit, die es der Erklärung bereitet. HERRMANN faßt schließlich seine Ausführungen dahin zusammen, daß die „Worte Jesu etwas fordern, was sich als allgemeine wirklich sittliche Vorschrift schlechterdings nicht denken läßt". Mit diesen bei HERRMANN gesperrt gedruckten Worten, spricht er seiner eigenen Deutung das Todesurteil, denn der ganze Satz des neuen Testaments stürzt bei einer solchen Auffassung in sich selbst zusammen.

[1] Baba Kamma VIII, 7.

[2] Baba Kamma IX, 30 ed. Zuckermandel p. 366; vgl. auch Sabbat 151b.

[3] Deuteronomium XIII, 18.

[4] B. Kamma 93a, vgl. auch Sabbat 88b u. a. O.

gehöre der Mensch zu den Verfolgten und nicht zu den Verfolgern, denn es gibt keinen unter den Vögeln, dem mehr nachgestellt wird, als der Turteltaube und der jungen Taube, aber dennoch hat sie die Schrift für geeignet erklärt zur Opferung für den Altar". „Drei liebt der Herr," lesen wir Berachoth 13b, „den, der sich nicht erzürnen läßt, den, der sich nicht berauscht und den, der gegen ein ihm widerfahrenes Unrecht nachsichtsvoll verfährt."[1] Der Doge bezeichnet im „Kaufmann von Venedig" Shylock als einen „Unmenschen" und „felsenhaften Widersacher", der keines Mitleids fähig ist, in dem kein Funke Erbarmen wohnt, und Antonio sagt: „Ihr mögt so gut das Härteste bestehen, als zu erweichen suchen — was wär härter? — Sein jüdisch Herz." Der Talmud ist in bezug auf diesen Punkt einer anderen Ansicht. Vor seinem Forum würde der wollüstig-grausame venetianische Wucherer nicht nur als ein Unmensch, sondern, wenn das Wort gestattet ist, auch als ein Unjude gebrandmarkt werden, der er ja auch in Wahrheit seinem Ursprung nach ist, denn die Gemara meint[2]: „Wer sich nicht der Geschöpfe erbarmt, gehört sicherlich nicht zu den Nachkommen Abrahams, unseres Vaters" und auch an anderer Stelle[3] wird unter den drei Eigenschaften, an welchen man die Nachkommen des Erzvaters erkennt, in erster Linie genannt — die Barmherzigkeit und die Liebe.[4]

---

[1] Vgl. auch Joma 23b, Megilla 28a, Taanith 25b u. a. O.

[2] Beza 32b.

[3] Jebamoth 79a.

[4] Die Halacha (Maimonides, Jad Hachasaka, Issure Bia, XIX, 17, Schulchan Aruch Eben Haëser, II, 2) legt unter Berufung auf diese Sätze fest, daß man sich nicht mit jemandem verehelichen darf, der „frech und grausam" ist, „die Geschöpfe haßt und ihnen keine Liebe erweist"; man müsse befürchten, er sei ein Gibeonite (Jebamoth a. a. O.). Auch da, wo die Dezisoren (Maimonides, Jad Hach., Hilchoth Chobel V, 10, Choschen Hamischpat, Kap. 422 § 1) von der Verpflichtung sprechen, zu verzeihen, fügen sie mit Bezug, auf jene Stellen hinzu: „das ist nicht israelitische Art, grausam und lieblos zu sein." Das Judentum denkt also nicht mit Lanzelot Gobbo, auf den sich Max J. WOLFF in seinem Shakespeare-Buch (Beck. 1908 S. 348) bezieht, daß Shylock „mit seinen Vorzügen und Fehlern" ein „rechter Jude" ist.

Studien zum talmudischen Pfandrecht.

Von N. A. Nobel.

I. Teil.

Im Jahre 320 ergeht ein Erlaß des Kaisers Konstantin, der die kommissorische Nebenberedung bei Pfandbestellungen mit rückwirkender Rechtskraft als wucherisch verbietet. Der Erlaß hat folgenden Wortlaut.

Constantinus ad populum.

Quoniam inter alias captiones praecipue commissoriae pignorum legis crescit asperitas, placet infirmari eam et in posterum omnem eius memoriam aboleri. Si quis igitur tali contractu laborat, hac sanctione respiret, quae cum praeteritis praesentia quoque rapellit et futura prohibet. Creditores enim re amissa iubemus recuperare quod dederunt.

In den Basiliken wird die lex commissoria folgendermaßen eingeführt: *ἐαν εἴπη ὁ δανειστης ὅτι, εἰ μη καταβληθειη μοι το χρεος ἐντος τοδδε του χρονου, δεσποτης ἐσομαι τοῦ ἐνεχυρου, τουτο το συμφωνον ἀνισχυρον ἐστω.*

Die ursprüngliche Unbeholfenheit und Armut des römischen Pfandrechtes hatte unter dem Drucke wirtschaftlicher Notwendigkeiten demnach eine Entwickelung genommen, die über das Maß des Billigen und rechtlich Erträglichen soweit hinaus ging, daß durch Nebenberedung das Eigentumsrecht des Schuldners so gut wie vollständig aufgehoben werden konnte. Es ist anzunehmen und auch aus dem Wortlaut des Konstantinischen Aufhebungsdekrets zu erschließen, daß die verschiedenen Möglichkeiten der Sicherung des Pfandgläubigers in der kommissorischen Beredung nicht nur theoretisch gipfelten, sondern daß auch praktisch dieser Vertrag zu dem gewöhnlichen zwischen dem Pfandnehmer und Pfandgeber wurde und sehr zu ungunsten des Letzteren das wirtschaftliche Leben beherrschte.

Ein Pfandrecht im eigentlichen Sinne gibt es im altrömischen Recht überhaupt nicht. Als jus in re aliena stellt es ein Problem dar, dem der altrömische Rechtsgedanke nicht ganz gewachsen war. Der Naivetät des Zwölftafelgesetzes mußte auch das Darlehen, die Quelle, aus der die Notwendigkeit eines Pfandrechtes fließt, als juristisch schwer zu umgrenzendes Zwitterding erscheinen. Die mancipatio per aes et libram, der Kauf, mit aller Feierlichkeit, die aus dem Rechtsgeschäft fast einen religiösen Akt macht, wogt hinüber zum nexum per aes et libram, zum feierlichen Darlehen, das in seinem ursprünglichen Rechtssinne der bedingte Verkauf oder mindestens die Verpfändung der Person des Schuldners ist (dare damnas esto). Daher die Unmenschlichkeit des Schuldrechtes. Der Schuldner verliert die Freiheit seiner Person. Es steht dem Gläubiger frei, ihn zu verkaufen oder zu töten. Mehrere Gläubiger können seinen Leib teilen. Sin plus minusve secuerint, se fraude esto. (Shylock.)

Die Schwierigkeit in der rechtlichen Bestimmung des Darlehensbegriffes führt zu einer unmenschlichen Handhabung des Schuldrechtes. Irgendein Bewußtsein davon, daß beim Darlehen neben dem rein Rechtlichen ethische Untertöne vernehmbar sein sollten, ist nicht vorhanden. Und so sehr zuletzt die Strenge und Feierlichkeit des Rechtsgeschäftes aus der Achtung vor der Heiligkeit des Besitzes stammt, also einem sittlich zu wertenden Begriffe, so sehr hat die Starrheit der Rechtsform die Oberhand gewonnen, ja so selbstverständlich ist die rechtliche Erstarrung. Das Darlehen an den Notleidenden ist eine ethische Handlung. Auf der Suche nach dem juristisch geformten Vertrage ist die Seele der Handlung, die ethische Gesinnung, verloren gegangen.

Es ist das ewige Problem: unter der wirtschaftlichen Ausgestaltung der Rechte nicht das Urrecht auf das Recht notleiden zu lassen.

Das nexum, das Darlehen verleiht dem Schuldner weder Eigentum an dem Geliehenen, noch auch nur Besitz. Selbst der Begriff des Besitzes gibt doch die volle Freiheit des Gebrauchsrechtes, die dem debitor fehlt. Die Notwendigkeit der Wiedererstattung, das Schulden, hebt streng juridisch jede Freiheit auf, solange nicht ein besonderes Recht des Darlehens geschaffen ist und das Darlehen nur unter dem Gesichtspunkte eines mangelhaften und mit besonders strengen Kautelen zu umgebenden Verkaufsaktes betrachtet wird. Es ist also rechtsgeschichtlich vollkommen begreiflich, daß das Recht des Pfandes als des dem Gläubiger unterstehenden Gegenwertes, gleichfalls zwischen Besitz und Eigentum hin- und her-

schwankt. Es kann das Pfand dem Gläubiger als pignus zum bloßen Besitze tradirt werden. Das pignus war wirtschaftlich und rechtlich ungenügend, um dem Gläubiger sein wesentliches Recht zu erzwingen: nämlich das Recht auf Zahlung der Schuld. Es war als bloßer Besitz ohne Eigentumsrecht ebenso wenig seinem sprachlichen Ursprung ($\sqrt{\pi\eta\gamma\nu\upsilon\mu\iota}$), wie seinem wirtschaftlichen Zweck als Schutz des Gläubigers genügend entsprechend. Das letztere würde man talmudisch נעילת דלת בפני לוין nennen. Der Schuldner konnte das pignus im Nichtzahlungsfalle dem Gläubiger überlassen, ohne daß diesem ein Verkaufsrecht zustand und ohne daß sein bloßes Besitztum irgendwie zum Eigentum sich steigerte. Auch der rechtmäßige und billige Verkauf unter Anrechnung der hyperocha zugunsten des Schuldners war ausgeschlossen. Von hier aus entwickelte sich nach der Meinung namhafter Juristen die lex commissoria. Der Gläubiger suchte Schutz in der Beredung, daß das Pfand seinem vollen Werte nach ihm verfallen sein solle, falls der Schuldner den Verfallstermin nicht einhalte. Es ist aber nicht recht zu begreifen, warum nicht ein genügender Schutz sich aus dem pactum venditionis hätte ergeben sollen; während dies nach Meinung derselben Zivilisten erst in der späteren Kaiserzeit sich an das Recht des pignus anschloß. Wesentlich ist vor allem die Frage, ob der bloße Besitz des Pfandes dem Gläubiger das Recht geben konnte, seinen Schuldner, der immer noch der Eigentümer des pignus war, daran zu hindern, dies vor dem Verfallstermin oder am Verfallstermin zu seinen Gunsten einem beliebigen Käufer zu veräußern. Diesem Gesichtspunkt werden wir später eine wesentliche Einsicht zu verdanken haben, die berufen sein kann ein neues Licht auf die Frage zu werfen, ob in Mischna und Tosifta die lex commissoria pignorum gestattet worden ist. Gerade dies scheint die charakteristische Stärke der kommissorischen Beredung zu sein, daß dem Schuldner das freie Verfügungsrecht, also auch das Verkaufsrecht über sein Pfand, entzogen ist. Das ermöglicht es dem Darleiher, in wucherischer Absicht die lex commissoria auszunützen und ohne Rücksicht auf das Mißverhältnis zwischen dem Werte des Darlehens und des Pfandes das Eigentumsrecht des Schuldners gänzlich aufzuheben. Die Entwickelung der lex commissoria aus dem pignus möchten wir daher in Frage stellen.

Die fiducia hingegen, die im wesentlichen eine Manipulation zu treuen Händen ist, gab immerhin dem Gläubiger von vornherein ein Eigentumsrecht an dem verpfändeten Gegenstand.

Allerdings war die Klage auf Remanzipation infamierend. Aber

das Recht der Klage konnte das Unrecht, das in der fiducia in sich beschlossen war, nicht aufheben. Und es läßt sich wohl denken, daß der Gläubiger sich gegen die Möglichkeit dieser Klage durch den kommissorischen Vertrag schützte. Wir wollen nicht soweit gehen zu behaupten, was allerdings die ausgesprochene Meinung bedeutender Juristen bis ins neunzehnte Jahrhundert hinein war, daß jede fiducia eine kommissorische Nebenberedung in sich geschlossen habe. Vgl. WARNKÖNIG, Dogmengeschichtliche Darstellung der Lehre von der lex commissoria beim Pfandrechte (Archiv für die zivilistische Praxis XXIV S. 337 ff.) Noch viel weniger wollen wir der viel bekämpften, irrigen aber geistvoll begründeten Meinung ANT. FABERs beitreten, daß die lex commissoria überhaupt nur bei der fiducia möglich war und den Sinn hatte, daß nach Begleichung der Schuld die Rückmancipation an den Schuldner erfolgen mußte (Lex commissoria in pignoribus favorabilis est debitori, damnosa creditori WARNKÖNIG, l. c. S. 349). Wir meinen nur, daß entwickelungsgeschichtlich die lex commissoria sich eher an das Institut der fiducia, als an das des pignus anschließen konnte.

Die Frage wäre demnach für uns von hoher Bedeutung, ob im talmudischen Recht das Pfand von dem Gläubiger als fiducia oder als pignus besessen wird. Aus dem Ausspruch des R. JIZCHAK מנין לבעל חוב שקונה משכון שנאמר ולך תהי' צדקה אם אינו קונה משכון צדקה מנין würde folgen, daß es sich um fiducia handelt. Die Interpretion des Talmud אימר דאמר ר' יצחק דמשכנו שלא בשעת הלואתו אבל משכנו בשעת הלואתו מי אמר beschränkt den Eigentumscharakter auf die Zeit nach der Erpfändung durch Gericht. Zur Zeit der Verpfändung aber sei das Pfand nicht mehr als Realsicherheit in der Hand des Gläubigers, also pignus. RAMBAN erklärt diese Interpretation als bloßen Harmonisierungsversuch, wie er in den synoptischen Gedankengängen des Talmud häufig vorkommt, wenn eine halachische Entscheidung erstrebt wird. Tossaphot hingegen erkennen die Einschränkung der talmudischen Interpretation an, sind aber ihrerseits genötigt, doch auch für die Zeit der Verpfändung בשעת הלואה eine Vorwirkung des erst nachträglich erfolgenden Eigentumserwerbes anzunehmen, die eherechtlich und in Bezug auf die Wirkungen des Erlaßjahres שמטה genüge. Mit Recht bezeichnet Sifse Cohen (Ch. M. 72) diese Auffassung als inkonsequent. Wenn wir aber mit RAMBAN den Satz des R. Jizchak בע"ח קונה משכון als uneingeschränkt betrachten dürfen und als rechtsgültig sowohl für die Erpfändung als auch für die Verpfändung, so wäre eine deutliche Tendenz nach

der fiduzianischen Orientierung des Pfandrechtes gegeben. Es wäre also, wenn wir unserem Gedankengange folgen dürfen, eine Entwickelung der kommissorischen Nebenberedung innerhalb des talmudischen Rechtes möglich.

Ehe wir zur Prüfung der Hauptquelle schreiten, aus der tatsächlich das Bestehen der lex commissoria im talmudischen Rechte geschlossen worden ist, ist eine nochmalige Prüfung der Vorfrage angebracht, ob das talmudische Pfandrecht tatsächlich fiduziarisch gerichtet ist, und ob nicht eine andere Erfassung der ganzen pfandrechtlichen Frage das Eindringen des kommissorischen Nebenvertrages entwickelungsgeschichtlich als unwahrscheinlich und unnötig erscheinen lasse.

Was den fiduziarischen Charakter anbelangt, den das Pfand durch R. Jizchaks lapidaren Ausspruch בע"ח קונה משכון erhalten soll, so ist außerordentlich bemerkenswert, daß von den klassischen Kommentatoren das Pfand nur zu Lasten des Gläubigers als sein Eigentum angesehen wird. Raschi bemerkt zur Stelle (Pesachim 31^b): כל ימי הלואה המשכון קנוי לו ואם נאנס חייב באונסין שאינו עליו לא כשומר חנם ולא כשומר שכר שפטורין באונסין אלא כולי' ברשותי' ובשמירתו עומדת. Tossaphot zur Stelle erheben den schweren Einwand aus der Mischna (Baba Mez. 80^b): הלוהו על המשכון שומר שכר und gründen darauf die Entscheidung, daß die Verantwortlichkeit des Gläubigers für das Pfand ihn zwar mit den Lasten der custodia belege, aber nur mit den Lasten eines entgeltlichen custos. Sifse Cohen (l. c.) sucht sehr geistreich und in großer Ausführlichkeit den Standpunkt Raschis zu verteidigen. Die Halachah rezipirt in ihren Hauptträgern Maimonides und Schulchan Aruch die Annahme der Tosaphot. Alle Auffassungen scheinen aber darüber einig, daß es sich nicht um einen wirklichen Besitz des Pfandgläubigers handelt, sondern nur um Erwerb zu seinen Lasten in Hinsicht der aus den verschiedenen rechtlichen Graden der custodia erwachsenden Verantwortlichkeit.

Diese seltsame Übereinstimmung in einer, wie es scheint, dem Wortlaut nicht ganz entsprechenden oder doch unterhalb seiner Rechtssphäre verharrenden Auslegung einer so grundlegenden Frage des Pfandrechtes wird vermutlich mit dem im römischen Recht zu seinem Nachteil fehlenden Institut der Generalhypothek zusammenhängen. War ja im römischen Recht sogar die Spezialhypothek erst nach Überwindung von pignus und fiducia aus dem griechischen Recht herübergenommen: denn griechisch ist an der römischen Hypothek wie der Name so auch die Sache. Im talmudischen Recht

aber ist als ein dem Pfandwesen eigenem Recht des Gläubigers die Haftung all seiner Güter für die Schuld ausgesprochen (Baba bathra 175b). אמר עולא דבר תורה אחד מלוה בשטר ואחד מלוה ע"פ גובה מנכסים משועבדים מאי טעמא שעבודא דאורייתא ואלא מאי טעם אמרו מלוה על פה אינו גובה אלא מנכסין בני חורין משום פסידא דלקוחות אי הכי מלוה בשטר נמי התם אינהו נינהו דאפסידו אנפשייהו.

Durch dieses Rechtsinstitut war jedenfalls inbezug auf נכסים בני חורין, auf unbelastete Güter des Schuldners ein Pfändungsrecht des Gläubigers gesichert. נכסיי דבר אינש אנון מערבין יתיה. So war ein eigentliches Pfandrecht geschaffen, das die Kreise von pignus und fiducia nicht schnitt, sondern als selbständiges hypothekarisches Rechtsgebilde den wirtschaftlichen Anforderungen genügte und allerdings eine Reihe von neuen Problemen schuf, aber auch die schöpferische Kraft, die großen Rechtsproblemen zu eigen ist, betätigte. Danach konnte — das scheint mir der innere Sinn der Interpretation der klassischen Erklärer zu sein — R. Jizchak nicht von einem fiduziarischen Erwerb des Pfandes sprechen. Zumal es sich bei der Generalhypothek nicht bloß um Immobilien, sondern ursprünglich auch um Mobilien handelte, die nur später aus Verkehrsrücksichten von der auf ihnen ruhenden Belastung befreit wurden. (Vgl. AUERBACH, Das jüdische Obligationsrecht I, S. 169, Anm. 7 und die dort zitirte Literatur zu dieser Frage. Im römischen Recht hat sich das hypothekarische Pfandrecht bekanntlich ursprünglich aus dem Recht auf Invekten und Illaten des Pächters entwickelt.) R. Jizchak wollte vielmehr den Umfang der Verantwortlichkeit festlegen, die dem Pfandgläubiger erwächst, wenn er sich mit der Generalhypothek nicht begnügte, sondern auf ein bestimmtes Gut des Schuldners Beschlag legte.

Für uns ist die von Tossaphoth (B. m. 81b) s. v. דברי הכל אבד המשכון אבדו מעותיו behandelte Frage, ob R. Jizchaks Bestimmung bei einem mündlichen oder schriftlichen Darlehen gilt, an dieser Stelle nicht wesentlich. Es galt nur den Versuch, nachzuweisen, daß bei dem Mangel an der fiducia, der nicht einen Mangel, sondern einen Vorzug bedeutet, da auf der anderen Seite das viel geeignetere, viel beweglichere und auf die Bedürfnisse des Pfandwesens zugeschnittene Institut der Generalhypothek geschaffen war, der entwickelungsgeschichtliche Boden fehlte, auf dem die lex commissoria hätte gedeihen können.

Wir schreiten dazu, die Hauptstelle einer Prüfung zu unterziehen, die, wie es scheint, die kommissorische Nebenberedung als gestattet

erklärt: Es ist die Mischna Babah Mez. 65b: הלוהו על שדהו ואמר לו אם אי אתה נותן לי מכאן ועד שלש שנים הרי היא שלי הרי היא שלו. „Wenn er ihm für ein Darlehen sein Feld verpfändet und mit ihm ausmacht, das Feld sei ihm, dem Gläubiger, verfallen, sobald die Schuld nicht in drei Jahren bezahlt werde, so ist dieser Vertrag giltig." In der Diskussion wird die Frage mit einem zweiten Problem verknüpft, nämlich der Frage, ob hier אסמכתא, ein Scheinvertrag vorliegt, und ob durch die Rückbeziehung der condicio der Vertrag eine rechtlich giltige Form gewinnt. Es ist hier nicht am Platze, über das Wesen der Bedingung, die, nach talmudischer Anschauung, als Einschränkung der Willensäußerung nur unter bestimmten Formalitäten gilt, (תנאי כפול, תנאי קודם למעשה וכו') zu handeln. Auch die Aufhebung des scheinvertraglichen Charakters durch מעכשיו bleibe hier unerörtert. Wir wollen vielmehr als gegeben annehmen, daß das Verwerfliche einer ausgesprochenen lex commissoria durch juristische Formeln nicht über das Niveau einer in fraudem legis actio emporgehoben werden kann. Wir nehmen ferner als gegeben an, daß in der zitirten Mischnah nicht eine bloße, dem Buchstaben genügende fraus legis dargestellt werden soll. Das scheint schon der Zusatz וכך היה ביתוס בן זונין עושה ע"פ חכמים auszuschließen. Es wird uns anderweitig berichtet, daß die führenden Geister jener Zeit, R. Akiba und seine Genossen, in einer Festnacht bei ביתוס בן זונין geweilt haben. Es scheint also, daß er im freundschaftlichen Verkehr mit den ersten Männern Israels gestanden hat. Es ist von ihm nicht eine unmoralische Umgehung des Gesetzes zu erwarten, noch viel weniger die Verewigung solcher Handlung in der Mischnah. Allerdings wäre durch diese Identifizierung des ב"ב"ז zugleich bewiesen, daß die Bestimmung der Mischnah aus dem Zeitalter des R. Akiba stammt, also ungefähr zwei Jahrhunderte vor der Aufhebung der lex commissoria durch Konstantin erfolgt ist, so daß vermutlich die lex commissoria zu jener Zeit ein gewöhnliches Vehikel des pfandrechtlichen Verkehrs war. — In der Erörterung über die Mischnah wird die folgende Boraitha zitiert (ibid.): משכן לו בית משכן לו שדה ואמר לו לכשתרצה למוכרם לא תמכרם אלא לי בדמים הללו אסור בשוייהן מותר. „Wenn der Schuldner dem Gläubiger sein Haus oder sein Feld verpfändet, unter der Bedingung: du darfst es keinem andern als mir verkaufen, so ist dies gestattet, wenn das justum pretium als Basis des Vertrages gilt. Es ist nicht gestattet, wenn die Immobilien für die Summe des Darlehens, ohne Rücksicht auf ihren Wert, verfallen sein sollen."

In dieser Boraitha haben wir die kommissorische Nebenberedung. Sie ist dadurch charakterisiert, daß der Gläubiger den Schuldner seiner Verfügungsfreiheit beraubt durch die Klausel ausgesprochen kommissorischen Inhalts: לכשתרצה למוכרם לא תמכרם אלא לי. Wir haben nun früher bemerkt, daß in der rechtlichen Unmöglichkeit, das Pfand freihändig zu verkaufen, das eigentliche Unrecht, die eigentliche Härte und das Kommissorische des Vertrages gelegen ist. Es ist klar, daß, so lange dieser Punkt nicht in den Vertrag aufgenommen ist, der Schuldner die Möglichkeit hat, das Pfand vor dem Verfalltage einem beliebigen Käufer zum justum pretium zu verkaufen und aus dem Erlöse seinen Gläubiger zu befriedigen. Es ist somit erwiesen, daß nicht die Mischnah, sondern die Boraitha eine kommissorische Verabredung in sich schließt. In der Mischnah ist mit keinem Worte gesagt, daß der Gläubiger allein das Recht auf den Kauf haben soll. Sobald er dies nicht hat, versteht es sich von selbst, daß der Schuldner niemals in der Notlage sein wird, das Pfand wesentlich unter dem justum pretium abzugeben. Ja, sollte die Mischnah gleichfalls die lex commissoria meinen, so wäre ein unlösbarer Widerspruch zwischen Mischnah und Boraitha, dessen Aufdeckung die talmudische Diskussion nicht unerörtert lassen würde. Die Gegensätzlichkeit wäre durch keinen geringeren Ausdruck zu erschöpfen, als den, daß die Mischnah den kommissorischen Vertrag gestattete, während die Boraitha ihn ebenso strikt verbietet. Für jeden Kenner der talmudischen Praxis ist es einleuchtend, daß der Talmud einen so tiefgehenden Widerspruch nicht ohne den Versuch eines synoptischen Verfahrens hingehen lassen würde. Auch Tossafoth zur Stelle s. v. לא תמכרם אלא לי weisen auf diesen scheinbaren Gegensatz zwischen Mischnah und Boraitha hin und kommen zu dem Ergebnis, daß in der Mischnah das Verfügungsrecht des Schuldners eben gar nicht aufgehoben und somit dem Gläubiger nicht viel mehr als ein Vorkaufsrecht gewährt ist. Indem dies feststeht, erhebt sich die zweite Frage, ob die Mischnah überhaupt ihre Bestimmung, um den Ausdruck der Boraitha zu gebrauchen, בשוייהן oder בדמים הללו gemeint habe, also, ob sie an justum pretium denkt, oder ob wenigstens insoweit von einer kommissorischen Nebenberedung gesprochen werden kann, als die Bestimmung den Schuldner verurteilt, zum Werte des Darlehens sein Pfand dem Gläubiger abzugeben. Tossafoth (l. c.) meinen, das letztere sei der Fall, und suchen das aus der Meinungsverschiedenheit zwischen R. Huna und R. Nachman zu beweisen, die zur Stelle (66[a]) mit folgenden Worten dargelegt wird: אמר רב הונא בשעת מתן מעות

קנה הכל לאחר מתן מעות לא קנה אלא כנגד מעותיו ורב נחמן אמר אפילו לאחר מתן מעות קנה הכל.

Die Frage, ob der Gläubiger das Ganze erwirbt oder nur den dem Werte des Darlehens entsprechenden Teil des Feldes, ist nach R. Huna davon abhängig zu machen, ob die Bedingung sogleich bei dem Abschluß des Darlehens oder erst nach dem Abschluß desselben abgemacht ist. Nach R. Nachmans Meinung erstreckt sich das Recht des Gläubigers auf das ganze Pfand, selbst wenn die Verabredung erst nach bereits erfolgtem Darlehen getroffen ist. In der Tat erscheint das כנגד מעותיו beweisend dafür zu sein, daß das mutuum den Wert des pignus nicht erreicht, daß aber wenigstens die äußeren Momente der lex commissoria zutreffen. Daß die anderen Momente nicht vorhanden sind, haben wir ja dargelegt. Inzwischen erscheint es bei eingehender Erwägung möglich, daß überhaupt nicht von einem wirklichen Erwerb in der Mischnah die Rede ist, sondern nur von einem Vorkaufsrecht des Schuldners. Der Widerspruch zwischen Mischnah und Boraitha, der oben durch die von der Mischnah vorausgesetzten Freiheit des Schuldners in Bezug auf den Verkauf bis zum Verfallstermine gelöst worden ist, könnte von R. Huna und R. Nachman aus folgendem Gedankengang heraus gelöst worden sein. Wenn die Mischnah in Wahrheit meinte, daß der Schuldner das volle Verfügungsrecht über das Pfand behält, so würde der Vertrag jeden Vorteil für den Gläubiger verlieren. Der Schuldner würde nicht nur das justum pretium erzwingen, was sein gutes Recht ist, sondern dem Gläubiger würde auch nicht das Vorkaufsrecht bleiben, was wiederum als sein Recht anzuerkennen wäre, damit hierdurch aus der Nebenberedung ein Vorteil verbliebe. Die genannten Amoräer nehmen an, daß es sich gerade um den Vorteil für den Gläubiger handele, wie die Boraitha es deutlich genug sagt: כשתרצה למוכרם לא תמכרם אלא לי.

Diese Bedingung meint nach ihrer Auffassung auch die Mischnah. Das Verfügungsrecht des Schuldners bis zum Verfallstermin wäre also auch nach der Mischnah aufgehoben. Demnach wäre für die Möglichkeit eines solchen Vertrages die Voraussetzung בשויהן, das justum pretium. Dann aber würde die Boraitha nichts über die Mischnah Hinausgehendes gesagt haben. Darum wird von den Amoräern die Mischnah dahin erklärt, daß es sich bei dem von ihr gemeinten Vertrage um nichts mehr als um das Vorkaufsrecht handelt. Ihr Streit zielt dahin, ob durch die Erlegung des Darlehens der Gläubiger sich das Vorkaufsrecht auf das Ganze oder nur auf einen

Teil des Pfandes sichere, nämlich auf den Teil, dem die Höhe des Darlehens entspricht.

Es wäre hier allerdings dem ernsten Einwand zu begegnen, daß nach dem Ausspruch von R. Aschi (das. 68[a]): אמרו לי סבי דמתא מחסיא מאי משכנתא דשכונא גבי' למאי נפקא מינה לדינא דבר מצרא der Pfandgläubiger ohne besondere Beredung das Vorkaufsrecht hat, da er die Privilegien eines Grenznachbars genießt, dem nach talmudischem Recht das Vorkaufsrecht gewahrt ist, vorausgesetzt, daß er bereit ist, das justum pretium zu erlegen. Ist aber der Verkäufer in der Lage, über das justum pretium hinaus einen höheren Preis zu erzielen, so erlischt das Vorkaufsrecht der Grenznachbarschaft. In dieser Schranke findet auch das Vorkaufsrecht des Pfandgläubigers seine Grenze. Die Nebenberedung will aber diese Grenze überschreiten und das Vorkaufsrecht dahin erweitern, daß das Vorkaufsrecht zum justum pretium dem Pfandgläubiger gewahrt bleibe.

Wir fassen zusammen: Die lex commissoria ist in der Boraitha ausdrücklich verboten, in der Mischnah nicht gestattet. Die Stellung der Tosefta und des jerusalemischen Talmud soll an anderer Stelle erörtert werden.[1]

---

[1] Die Anregung zu dieser Untersuchung verdanke ich dem außerordentlich aufschlußreichen Werke von ZUCKERMANDEL, Tosefta, Mischna und Boraitha in ihrem Verhältnis zueinander.

Die messianische Idee in den alten jüdischen Gebeten.

Von Ismar Elbogen.

Jede Religionsgemeinschaft hat das Bestreben, ihre grundlegenden Gedanken, Hoffnungen und Wünsche in ihrer Liturgie zum Ausdruck zu bringen. Die messianische Idee betrifft einen der zentralen Gedanken der jüdischen Lehre, von ihrer Verwirklichung wurde überdies ein Umschwung in der trostlosen Lage des jüdischen Volkes erwartet. Die messianische Idee hat daher zu allen Zeiten im jüdischen Gottesdienste eine bedeutsame Stellung behauptet. Ein beträchtlicher Bruchteil der religiösen Dichtungen ist ihr gewidmet, die alte Predigt klang in der Regel eschatologisch aus. Bei den Gebeten führt eine nähere Prüfung zu dem Ergebnis, daß die Betonung der messianischen Idee noch weit stärker und nachhaltiger ist, als bei ihrer Bedeutung ohnehin zu erwarten war.

Wir betrachten in Folgendem ausschließlich die Stammgebete, d. h. den ältesten Bestandteil des Gebetbuches, diejenigen Gebete, die, wenn auch nicht immer in der Fassung, so doch im Aufbau und Inhalt allen Riten gemeinsam sind, deren Entstehungszeit nicht später als in das sechste oder siebente Jahrhundert gesetzt werden kann.

Die Form, in der die messianische Idee in den Gebeten auftritt, ist dieselbe, in der sie uns in der jüdischen Eschatologie überhaupt begegnet. Auf der einen Seite steht der prophetische Gedanke von der Zukunft der Menschheit, von der „idealen Vereinigung der Völker, welcher das Reich Gottes zu verwirklichen aufgegeben wird".[1] Dieser universalistischen Fassung steht die engere gegenüber, die zwar nicht den Blick von der Menschheit abwendet, die aber doch eine Auslese

[1] Cohen, Religion und Sittlichkeit, im Jahrbuch für jüdische Geschichte u. Literatur, X, 1907, S. 145.

unter den Teilnehmern am Gottesreiche vorsieht, die Jerusalem als Mittelpunkt, den Sproß Davids als Messias, die Vereinigung der Zerstreuten Israels, die Wiederherstellung des Tempels auf Zion als Erscheinungsformen der messianischen Zukunft ins Auge faßt. Es sind die Bilder, die uns aus der jüdischen Apokalyptik bekannt sind, aber sie sind in jener keuschen Diskretion vorgebracht, die, nach einer treffenden Bemerkung HERMANN COHENS,[1] in der jüdischen Theologie in Jenseitsfragen überhaupt geübt wird.

Beide Gedankenkreise bleiben nicht immer völlig getrennt voneinander, sie sind häufig verschmolzen und besonders in jüngerer Zeit oft unterschiedslos zusammengeworfen worden. Die Eschatologie im Talmud unterscheidet die gegenwärtige Welt (העולם הזה) von der zukünftigen Welt (העולם הבא). — Aber auch die letztere ist nicht einheitlich, in ihr werden zwei Stufen angenommen, die Tage des Messias (ימות המשיח) werden von der zukünftigen Welt (עתיד לבא und העולם הבא) auseinandergehalten.[2] Auch im Gebetbuch begegnen wir dieser Unterscheidung, freilich in Stücken, die ihrer ganzen Fassung nach der jüngsten Schicht der Stammgebete zuzuzählen sind. Die einfachste Gegenüberstellung von העולם הזה und העולם הבא finden wir am Schluß der ברכות השחר,[3] die genauere Unterscheidung der drei Zeiten am Schlusse des täglichen Morgengebetes[4] in der Bitte יהי רצון מלפניך .... שנשמר חקיך בעולם הזה ונזכה ונחיה ונראה ונירש טובה וברכה לשני ימות המשיח ולחיי העולם הבא; die komplizierteste endlich im Sabbat-Jozer הכל יודוך, wo einerseits העולם הזה und העולם הבא, andererseits ימות המשיח und תחיית המתים beieinander stehen. Die letztgenannte Epoche תחיית המתים ist sonst nicht als besondere Etappe der messianischen Zukunft bezeichnet.[5] Hier muß auch sofort die Bemerkung hinzugefügt werden, daß der Gedanke der Auferstehung unter den Erscheinungsformen der messianischen Zeit im Gebetbuch

---

[1] Das. 146.

[2] Quellenmaterial hierzu bei P. VOLZ, Jüdische Eschatologie etc. 1903, S. 57. Die Gegenüberstellung von העולם הבא und עתיד לבא bei COHEN a. a. O. berücksichtigt solche Stellen wie Sifre Dt § 315 (135a) und b. Schabb 113b nicht.

[3] In אתה הוא אלהינו BAER, Siddur S. 47, vgl. Pirke dREl. ed. FRIEDMANN S. 118.

[4] In ובא לציון BAER S. 142, vgl. dazu z. B. Sifre Dt § 47 (83a).

[5] Die Verschiedenheit der Texte in den einzelnen Riten (z. B. אין ערוך אליך statt אין כערכך) bezieht sich nicht auf die hier behandelte Unterscheidung. Die Zusammenstellung von תחיית המתים und עתיד לבא beruht vielleicht auf Moed Kat. III 9 Ende. Über Maimunis Unterscheidung von העולם הבא und עתיד לבא vgl. COHEN in Moses b. Maimon I S. 125f.

nirgends vorkommt. Die zweite unter den achtzehn Benediktionen der Tefilla hebt bekanntlich die Lehre von תחיית המתים besonders hervor. In den landläufigen Texten findet sich die Erinnerung daran nicht weniger als fünfmal, in der neuerdings bekannt gewordenen palästinischen Fassung der Tefilla [1] freilich ist das weniger häufig der Fall; aber immerhin sollte diese Lehre offenbar in der Tefilla eine starke Betonung finden. Sie gehört indes nicht zu den Bildern des Messianismus, im Gegenteil, die Auferstehung der Toten fällt nach der Anschauung der talmudischen Eschatologie noch in die diesseitige Welt, während die messianische Zeit ganz in der zukünftigen Welt liegt.[2]

Die klassischen Stellen, in denen der Messianismus im Gebet zum Ausdruck kommt, sind das Kaddisch und die Tefilla. Im Kaddisch ist der Tatbestand am einfachsten und klarsten, das Gebet bezieht sich einzig und allein auf die Errichtung des Gottesreiches auf Erden, dessen Verwirklichung in naher Zukunft erfleht wird. Das Zeichen der Begründung des Gottesreiches ist die Heiligung und Verherrlichung des Namens Gottes durch alle Menschen. Bei der schlichten Grundform des Kaddisch, wie sie in der Gebetordnung des Gaon Amram und danach in den meisten Gebetbüchern gegeben ist, hat es nicht sein Bewenden gehabt, vielmehr wurde sie dauernd erweitert. Schon in Saadjas Siddur ist die Bitte um die Erlösung ויצמח פרקניה[3] damit verbunden, im spanischen Gebetbuch jedoch finden wir auch die Bitte um Sendung des Messias ויקרב משיחיה,[4] an Sabbat und Festtagen wird sogar die um Erbauung des Tempels וישכלל היכליה beigefügt.[5] Ganz allgemein sind diese Erweiterungen in derjenigen Formel des Kaddisch geworden, die nach Beerdigungen gesprochen wird בעלמא דעתיד לאתחדתא. Der besonderen Gelegenheit entsprechend ist hier auch die Wiederbelebung der Toten eingefügt,

[1] Jew. Quart. Review X 654, vgl. Monatsschrift 1911, S. 433.

[2] Bei G. KLEIN, Der älteste christl. Katechismus, 1909, S. 266 ist richtig auf den Satz תחיית המתים בעולם הזה verwiesen. Damit ist nicht vereinbar, wenn dort weiter ausgeführt wird, daß auf die Erfüllung der Bitten um Heiligung des göttlichen Namens und um das Kommen des Reiches die Auferstehung folgt. Die Auferstehung muß dem Kommen des Reiches vorausgehen.

[3] Saadias Text bei FRUMKIN in סדר רב עמרם השלם S. 92b.

[4] Abudraham liest ויבא קץ משיחיה.

[5] Abudraham hat וישכלל היכליה täglich. Zu den Varianten im Kaddisch vgl. D. DE SOLA POOL, The old jew. aramaic prayer the Kaddish 1909, S. 26ff.

es ist aber das einzige Mal, wo תחיית המתים im Bilde der messianischen Zukunft neben den anderen Merkmalen genannt wird.[1]

Für die Benediktionen der Tefilla liegt der Tatbestand nicht ganz so einfach. Zunächst muß zwischen der Tefilla für die Feste und derjenigen für die Wochentage unterschieden werden, aber auch innerhalb jeder dieser beiden Gebetsgruppen muß sehr wohl auf die Entwicklung geachtet werden, weil gerade diese Texte im Laufe der Zeit bedeutsamen Änderungen unterworfen gewesen sind. Die alte palästinische Tefilla enthält an allen Festtagen die Bitte für das Erscheinen des Gottesreiches גלה כבוד מלכותך מלוך על ישראל עמך במהרה... והופע וקרב פזורינו מבין הגוים... והביאנו... לציון... ולירושלים... ויאמרו מעשיך ה׳ אלוהי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה. Hier wird zwar auch um die Sammlung der Zerstreuten Israels in Zion und Jerusalem als Mittelpunkt gebetet, aber diese partikularistischen Züge sind hier nicht unter dem Einflusse der jüngeren Eschatologie entstanden, vielmehr unter der Nachwirkung der alten Prophetie. Jesaja's Bild vom ewigen Frieden (Kap. XI) wird ergänzt durch die Verheißung, daß Gott „an jenem Tag die Verstoßenen Israels sammeln und die Zerstreuten Judas vereinigen wird" (V. 12.). Das Ziel ist im Gebet wie beim Propheten ein universalistisches im weitesten Sinne des Wortes, ויאמרו מעשיך ד׳ מלך die Errichtung des Gottesreiches, und zwar ist das Gottesreich nicht als jenseitiges, sondern als diesseitiges gefaßt. Sein Eintreffen ist erreicht, wenn alle Geschöpfe die Herrschaft Gottes, das Walten seines Reiches anerkennen. So lautete die Bitte, wie neuere Funde ergeben haben,[2] in Palästina in alter Zeit in allen Gebeten für alle Festtage, in der Mussaftefilla der Neumondstage und, aller Wahrscheinlichkeit nach, auch der Sabbate.[3] Im Laufe der Zeit jedoch trat hier eine gewaltige Veränderung ein, und die Gedanken der jüngeren eschatologischen Richtung gewannen über die prophetischen die Oberhand.

Nur in den Gebeten für den Neujahrstag sind die alten Gedanken in ihrer klassischen Form getreu erhalten geblieben. Die מלכיות behandeln das Thema des Gottesreiches in Bibelversen, geben also lediglich dem prophetischen Zukunftsgedanken Ausdruck. Die Ein-

---

[1] Pool, das. S. 38.

[2] Monatsschrift LV, 1911, S. 433ff. 586ff.

[3] Für das Mussaf der Neumondstage liegen handschriftlich ähnliche Texte wie für die Feste vor (Monatsschr. das. 589). Für den Sabbat besitzen wir in dem im seph. Ritus gebräuchlichen למשה צוית aller Wahrscheinlichkeit nach den Rest eines in ähnlichem Sinne gehaltenen Gebets.

leitung על כן נקוה לך spinnt das Thema des Gottesreiches in rein universalistischer Form aus, alle Erdenbewohner sollen sich vereinigen, um Gottes Namen zu bekennen und das Reich zu begründen. Niemand ist hiervon ausgeschlossen, die einzige Bedingung, die dafür gestellt wird, ist die Beseitigung des Götzendienstes und die Anerkennung des einzigen Gottes, nationale Schranken und Vorurteile sind aufgehoben. Nach der allgemeinen Annahme ist dieses Gebet von dem Begründer der babylonischen Amoräerschule, Rab, im dritten Jahrhundert verfaßt, ein schönes Zeugnis dafür, wie lange die messianischen Gedanken in ihrer klassischen Form sich im Judentum lebensvoll und wirksam erhalten haben.

Als Erinnerung an die ursprüngliche Fassung hat sich ferner in allen Gebeten des Neujahrstages die Bitte mit dem erwähnten universal gehaltenen Schlusse מלוך על כל העולם erhalten. In einem handschriftlichen Fragment lautet dieser sogar in noch erweiterterer Fassung כי מלכותך מלכות עדי עד וכו'[1]. Auch in einem anderen Gebet der Neujahrstefilla[2] ist der Gedanke des Gottesreiches in seiner universellen Form ausgesprochen, in ובכן תן פחדך.[3] Allerdings finden wir die klassische Prägung von der Vereinigung aller Wesen zu einem Bunde, der in der Anerkennung des Gottesreiches besteht, nur im ersten Stücke, in den folgenden gewahren wir bereits den Einfluß der jüngeren Eschatologie, unter den Teilnehmern des Reiches wird eine Auslese vorgenommen, nur die Frommen werden es genießen, freilich ohne Unterschied der Nationalität, andererseits aber ist Zion als Mittelpunkt und der Messias aus dem Hause Davids als irdischer Vertreter des Reiches dargestellt. Es ist sehr wichtig zu beachten, daß die genannten Bitten das erste und einzige Anliegen der jüdischen Gebete am Neujahrstage bilden; nicht dem persönlichen Vorteil und dem eigenen Wohlergehen gelten die Bitten, vielmehr ausschließlich der Zukunft der Menschheit. Entgegen der ursprünglichen Absicht ist ובכן תן פחדך auch auf den Versöhnungstag übertragen worden, es

---

[1] Monatsschr. das. 597.

[2] VOLZ a. a. O. S 43 kennt nur ובכן תן פחדך und auch dies nur im Musaf für den Neujahrstag. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß VOLZ nur diejenigen Gebete bekannt waren, die er bei DALMAN, Die Worte Jesu fand.

[3] Nach einer feinsinnigen Bemerkung, die ich von ISR. LEWY in Breslau hörte, bildete ובכן תן פחדך die מלכיות im Sinne R. Jochanan b. Nuris, der ihre Vereinigung mit der dritten Benediction der Tefilla forderte וכולל מלכיות עם קדושת השם (Rosch ha Sch IV 5), vgl. jer. das. 59c בגליל [נהגו] כר' יוחנן ב' נורי.

bildet so an den beiden wichtigsten Festen des Jahres den Gegenstand des Gebetes.

Abgesehen von diesen Stellen aber ist überall in die Festtagsgebete die partikularistische Auffassung der jüngeren Eschatologie eingedrungen. Zunächst wurde die Bitte um das Erscheinen des Gottesreiches nur im Mussafgebet beibehalten, aus den anderen Tefillas hingegen beseitigt, aber auch im Mussaf wurde der Sinn wesentlich verschoben. Als Ziel des Umschwungs ist diesmal die Errichtung des Tempels und die Wiederherstellung des Opferkultus hingestellt. Hier haben wir es nicht einmal mit einem Gedanken der Eschatologie zu tun, zu ihr gehörten wohl die Wehklagen über den Untergang des Tempels, seine Zerstörung war eine der hauptsächlichsten Ursachen, weshalb eine Umwälzung der gesamten Weltordnung erfleht wurde, aber die Wiederherstellung des Opferdienstes bildete nicht einen entscheidenden Punkt des eschatologischen Programms. Vielmehr stammt das Gebet wegen der Opfer aus der Vorstellung der babylonischen Amoräer, daß die Erwähnung des Opferdienstes der Darbringung der Opfer gleichkomme,[1] und im Anschluß hieran werden die Vorschriften über die Festtagsopfer (Num. 28 u. 29) rezitiert. Die gleiche Stimmung zeigt die Bitte am Schluß der שופרות im Mussaf des Neujahrstages, wo nur die Sammlung der Zerstreuten Israels, ihre Zurückführung nach Zion und die Wiederherstellung des Kultus den Gegenstand der Bitte bilden. Wahrscheinlich ist diese Stelle weniger von eschatologischer Überlegung geleitet, als von dem Bestreben, einen passenden Gedanken für den im Anschluß daran zitierten Vers Num. X 10 וביום שמחתכם zu finden.

Auch in der Tefilla für die Wochentage finden wir die messianische Idee ohne einen allgemeinen Gedanken, nur mit Hervorhebung einzelner Punkte und Bilder aus der messianischen Zeit. Als erste Bitte kommt die um Sammlung der Zerstreuten in Betracht תקע; der Wortlaut ist fast vollständig an den Sprachgebrauch im Buche Jesaja angelehnt, ursprünglich war die Bitte, wie ähnliche Stellen in Sirach zeigen, als unmittelbar zu erfüllende, nicht eschatologische gedacht. Dann folgt die Bitte um Einsetzung gerechter Richter, aus der heute die messianische Beziehung ebenfalls nur durch den Anschluß des Wortlautes von השיבה שופטינו an Jesaja zu ersehen ist; dem Schluß וצדקנו במשפט jedoch merkt man es an, daß hier einst von der Recht-

---

[1] b. Meg 27b, Taan 31b. VOLZ S. 339 hat für die gegenteilige Ansicht keinerlei Beleg.

fertigung der Frommen im Endgericht die Rede war. Auch die kurze Inhaltsangabe der Bitte im Talmud und im Gebet הבינני macht es wahrscheinlich, daß der eschatologische Gedanke vom Endgericht, von der Bestrafung der Gottlosen im Gericht hier weit deutlicher ausgesprochen war.[1] Dem entspricht die Bitte für die Frommen in על הצדיקים, die nach dem ganzen Zusammenhange die heilige Gemeinde darstellen, die Klasse verdienstvoller Israeliten ist außerdem genannt und auch die vollständig übergetretenen Proselyten sind nicht vergessen.[2] Die Bitte für Jerusalem ולירושלים ist von Haus aus nicht eschatologisch gemeint, sie war vielmehr ein Segen für die bestehende Hauptstadt; erst nach ihrer Zerstörung wurde auch diese Bitte eschatologisch gefaßt und mit der um den Messias aus dem Hause Davids verbunden (genau wie in der Tefilla für den Neujahrstag). Ihr Text in der palästinischen Fassung entspricht ähnlichen Bitten in anderen Gebeten רחם ד' א' על ירושלים.[3] In Babylonien hingegen wurde sie sogar in zwei Benediktionen geteilt, um dort der messianischen Hoffnung noch deutlicher Ausdruck zu geben, dort entstand der aus den verbreiteten Texten bekannte Wortlaut.[4] Nach jüngerer Auffassung wurde auch die siebente Benediktion ראה בענינו auf die messianische Erlösung bezogen, dem ursprünglichen Sinne nach richtet sie sich auf die Befreiung von gegenwärtigem Leid, sie stammt aus der Liturgie für die Fasttage und wurde bei öffentlichen größeren Kalamitäten, insbesondere bei Regenmangel, gebetet.[5] Auch die achte und neunte Benediktion erfuhren Umdeutungen, sie wurden ebenfalls auf die Zeit der Erlösung bezogen. Unter dem Leid, dessen Heilung erfleht wird, verstand man schließlich die großen Übel der Welt, und danach wurde der Text in der palästinischen Fassung erweitert לכל תחלואינו ולמכאוב לבנו.[6] Ähnlich erging es mit der neunten Benediktion, wo ושבענו מטובך der babylonischen Fassung, noch deutlicher aber וקרב שנת גאולתנו der palästinischen zeigen, wie diese Bitte um Herbeiführung eines guten Jahres in die um Herbeiführung des Erlösungsjahres umgedeutet wurde.[7] Als die jüdische Geschichte und die Auffassung aller auf das Judentum bezüglichen Dinge völlig weltabgewandt geworden waren,

[1] ELBOGEN, Gesch. des Achtzehngebets S. 21 (Monatsschr. 1902, S. 343).
[2] Das. S. 22 (344).
[3] Jew. Quart. Rev. X 655, DALMAN, Die Worte Jesu 300.
[4] Achtzehngeb. 25 ff. (348 ff.).
[5] Das. 24 (347).
[6] Jew. Quart. das.
[7] Das.

wurden jene Bitten um irdische Güter nicht mehr verstanden und in das geistige Gebiet projiziert. Bei der Erwähnung solcher Umdeutungen sei auch kurz auf die Sabbatgebete ישמחו במלכותך und שבענו מטובך verwiesen.

Nicht nur an diesen klassischen Stellen finden wir die Bitte um das Herankommen des messianischen Reiches oder um das Erscheinen der seinen Beginn verkündenden Ereignisse, so mächtig war die Idee, daß sie auch an andere Stellen der Gebete Eingang fand, in die sie ursprünglich nicht gehörte, und die lediglich, um für sie Raum zu gewinnen, erweitert wurden. Dahin gehören die Benediktionen vor und nach dem Bekenntnis. Die Gebete, welche das Sch'ma umrahmen, sollten nach ihrer ursprünglichen Anlage nur hymnisch sein. Hingegen ist gegenwärtig in fast allen eine Bitte anzutreffen, es war die messianische Idee, die die Veränderung hervorgerufen hat. Der Gegenstand der Bitte bezieht sich zunächst auf das messianische Reich oder einzelne seiner Kennzeichen. Im ersten Stücke des Gebetes wird die Schöpfung des Lichtes gepriesen יוצר אור; gemeint ist das physische Licht, in jüngerer Zeit aber sah man darin das geistige Licht, das messianische. Darum wurde in vielen Gebetbüchern die Bibelstelle Jes 60, 1 קומי אורי als Beleg angeführt, und in die meisten kam die Bitte, daß über Zion ein neues Licht aufgehen möge, eine Bitte, die den Widerspruch der angesehensten Autoritäten hervorrief, ohne daß es ihnen gelang sie zu beseitigen.[1] Aus ähnlicher Erwägung erhielt die zweite Benediktion, die ursprünglich ein Dank für die Offenbarung war und als solcher im Abendgebet noch deutlich kenntlich ist, ganz unvermittelt die Bitte um Sammlung der Zerstreuten, oder wie es in anderer Fassung heißt, um Herbeiführung der Zeit des Segens und Friedens.[2] Andererseits ist auch in die Benediktion, die auf das Sch'ma folgt und den Dank für die Befreiung ausspricht גאולה, der Gedanke der allgemeinen künftigen Erlösung und die Bitte um ihre Verwirklichung aufgenommen worden.[3] Gegen alle diese Zusätze, die, wie es scheint, aus der gleichen Quelle nationaler Erwartung stammen, wurde bei ihrem Aufkommen viel Opposition gemacht. Aller Gegnerschaft zum Trotz haben sie sich

---

[1] ELBOGEN, Studien zur Gesch. d. jüd. Gottesdienstes 1907, S. 23f.

[2] Das. S. 27f.

[3] Das. S. 31f. Vgl. zu diesen Zusätzen auch L. GINZBERG, Geonica, I S. 127f, 133.

durchgesetzt und durch die Jahrhunderte erhalten. Im Abendgebet fehlen solche Zusätze fast vollständig. Im Schlußsatze des ersten Stückes תמיד ימלך עלינו und des zweiten ואהבתך sind allerdings einige Spuren davon geblieben. Hingegen ist in den dem Abendgebet eigentümlichen Stücken die messianische Idee wiederum ganz deutlich ausgedrückt. So ist in השכיבנו mit der Bitte um die Hütte des Friedens fraglos der Friede der messianischen Zeit gemeint, wie besonders die Eulogie in palästinischer Fassung פורש סכת שלום, die heute nur noch an Sabbaten und Festtagen üblich ist, deutlich lehrt.[1] Dann ist das Abendgebet durch die eigenartige Komposition ברוך ד' לעולם אמן ואמן erweitert. Eine Analyse dieses in recht auffälligerweise zusammengesetzten Gebetes ist bisher nirgends geboten, und es ist hier nicht der Ort auf die Frage der Zusammensetzung und der Verschiedenheit der Texte einzugehen.[2] Soviel aber steht fest, daß ברוך ד' לעולם in eine messianische Bitte ausklingt, אלהינו שבשמים, das Schlußstück יראו עינינו und die Eulogie, die in doppelter Fassung vorliegt,[3] sie alle beziehen sich auf die Idee des Gottesreiches. Die Idee kommt hier in ihrer reinsten Form und vornehmsten Ausprägung zum Ausdruck. Gott selbst soll die Menschen zum Bekennen seiner Einzigkeit bestimmen und dadurch sein Reich aufrichten; darin besteht das wahre Heil, daß Gott sein Reich unter allen seinen Geschöpfen begründet.

Daß auf die Zweiteilung in die diesseitige und die jenseitige Welt in den einleitenden Stücken des täglichen Morgengebetes hingewiesen wird, daß dort die Bitte um Herbeiführung des messianischen Heiles und am Schluß des täglichen Morgengebetes eine solche um die Möglichkeit der Teilnahme an der messianischen Zeit vorgetragen wird, ist bereits in den einleitenden Bemerkungen erwähnt worden.

Außer in den Gebeten, die zu dem ständigen Alltags- und Festtagszyklus gehören, finden wir die messianische Idee auch in denjenigen Gebeten, die der Vorlesung aus der heiligen Schrift beigefügt sind. Die Vorlesung aus der Thora und den Propheten erfolgte ur-

---

[1] Vgl. dazu BÜCHLER in Jew. Quart. Rev. XX, 799ff.

[2] Das Stück ist ausführlich behandelt in meinem im Druck befindlichen Buche über den jüdischen Gottesdienst § 14. 8. Vgl. auch Moses b. Maimon I 329.

[3] Neben dem bekannten Texte der Saadjas מלך אל חי לעד וקיים לנצח משובח שמו תמיד ימלך לעולם ועד אמן. Vgl. BONDI, der Siddur Saadjas S. 15.

sprünglich mit wenig Feierlichkeit, ohne jedes Gepränge. Allmählich hat sich ein Zeremoniell dafür ausgebildet, das zuerst im Traktat Sofrim ausführlich beschrieben wird. Der Vorlesung gehen einige Gebete vorauf, die zum größten Teil aus Bibelversen zusammengestellt sind, die Verse sind jedoch so gewählt, daß sie fast alle den Gedanken des Gottesreiches enthalten. Auch ein frei komponiertes Gebet על הכל ist in Sofrim den Versen beigegeben, dieses ist in seinem Inhalt, ja zum großen Teil im Wortlaut — wenn man von der Verschiedenheit zwischen Hebräisch und Aramäisch absieht — mit dem Kaddisch identisch; es ist eines jener zahlreichen Gebete eschatologischen Inhalts, aus deren Reihe auch das Kaddisch hervorgegangen ist.[1] Kommt so in den älteren Quellen schon der messianische Gedanke bei der Toravorlesung in seiner klassischen Form zum Ausdruck, so fehlte es doch auch hier nicht an Zutaten, die in die andere Gruppe gehören. Im deutschen Ritus z. B. finden wir nach der Vers-Sammlung אין כמוך die Bitte היטיבה ברצונך את ציון, die nur die Lokalisierung des Gottesreiches in Zion und Jerusalem zum Gegenstand hat.

Für die Vorlesung aus Tora und Propheten sind schon früh Benediktionen bestimmt worden, welche in erster Reihe den Dank für die Offenbarung zum Ausdruck bringen sollen. Die Benediktionen für die Prophetenvorlesung jedoch haben im Laufe der Zeit, und zwar sicher schon im amoräischen Zeitalter, eine sehr wesentliche Erweiterung erfahren. Der Text liegt in mehreren Rezensionen vor, ein Zeichen, daß er verschiedenartig gestaltet war. Der Inhalt der mittleren Benediktionen nach der Prophetenvorlesung bezieht sich auf die messianische Zeit, er enthält die Bitte für Zion und für die Wiederkehr des messianischen Königs aus davidischem Hause. Die beiden Benediktionen sind in ihrer Aufeinanderfolge, zum Teil auch im Text, von den entsprechenden Stücken der Tefilla beeinflußt.[2] — Im Anschluß an die Vorlesung aus der Schrift wird beim Gottesdienst am Sabbat jedesmal der nahende Beginn des neuen Monats verkündet, das geschah in verschiedenen Zeiten und Ländern in sehr verschiedener Form, überall aber finden wir im Anschluß daran eine Bitte messianischen Inhalts, in mehr oder minder großer Ausführlichkeit.[3]

---

[1] POOL das. S. 18 f.

[2] Vgl, zu diesen Benedictionen J. MÜLLER, Masechet Sopherim S. 184 f.

[3] Im deutschen Ritus מי שעשה נסים לאבותינו, ähnlich im italienischen und

Wie beim öffentlichen ging es auch beim privaten Gottesdienst oder bei den häuslichen Zeremonien zu. Im Tischgebet, im Gebet nach irgend einem Genusse, in den Segenssprüchen bei Hochzeitsfeiern und ähnlichem, überall kommt die messianische Idee zum Ausdruck, überall finden sich Bitten um die Verwirklichung des messianischen Reiches, um die Herbeiführung derjenigen Zustände, welche mit dem Eintreffen des Gottesreiches verknüpft gedacht werden. Diese Ausgestaltung jener Gebete war für die religiöse Entwicklung von außerordentlicher Bedeutung, weil dadurch der einzelne mit seinem Hoffen und Wünschen aus seiner Enge heraus in den Kreis der Gesamtheit emporgehoben wurde. Daß es gerade die messianische Idee war, welche diese wichtige Entwicklung veranlaßte und förderte, beweist ihre hohe Bedeutung unter den religiösen Lehren des Judentums, beweist, daß sie eine wirklich konstitutive Kraft in sich trug und fähig war, das gesamte religiöse Leben und den religiösen Vorstellungskreis zu beherrschen.

---

romanischen Ritus; im seph. Ritus wird an dieser Stelle das im deutschen am Montag und Donnerstag nach der Toravorlesung übliche יהי רצון verwendet, worin ein Stück שנשמע ונתבשר בשורות טובות וכו' beginnt.

Die Entstehung des Christentums im Lichte des historischen Materialismus.

Von ALPHONS J. SUSSNITZKI.

I.

Es ist kein Zufall, daß, wenn wir von wenigen Ausnahmen absehen, erst die Aufklärungsperiode uns den eigentlichen Anfang einer historisch-kritischen Behandlung des Christentums gebracht hat. Mit dem Nimbus des göttlichen Charakters ausgestattet, war die Kirche dadurch selbst schon stets in eine intangible Sphäre außerhalb und überhalb jedweder dogmenfreien Untersuchung gerückt. Daher ist es am Ende begreiflich, daß sogar der erkenntniskritische Intellektualismus in der neueren Philosophie die Trennung zwischen Vernünftigem und Übervernünftigem zu vollziehen sich bereit fand — wie ehemals die Scholastik das Vorhandensein von zweierlei Wahrheiten zu verfechten für notwendig gehalten hatte: Auf diese Weise konnten natürlich auch die bündigsten Argumente der Logik von dem religionsschützenden Schilde nur ganz wirkungslos abgleiten.

In der Tat schien ein so naivkeckes Draufgängertum, wie es den aufklärerischen Rationalismus des achtzehnten Jahrhunderts auszeichnete, allein noch dazu befähigt, auf die geltende Theologie einen ernstlichen Angriff zu wagen. Es gibt Bedingungen, gegen die einzig durch die Froschperspektive beizukommen ist. Das kirchliche Problem bildete die vielen Jahrhunderte hindurch eine derart feste und schier uneinnehmbare Burg, daß nur eine von skeptischer Zaghaftigkeit nicht angekränkelte Kühnheit sich zu ihrer Erstürmung anschicken konnte. Und lediglich das leichtsinnig sorglose Selbstvertrauen, mit geringem geistigem Ballast und knappem rationalistischem Formelkram alles zu erfassen und zu durchdringen, vermochte den Wunsch rege zu machen, auch in die mysteriösen Tiefen der religiösen Überlieferung helles Licht zu bringen.

Vielleicht liegt gerade in dieser Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit des Denkverfahrens die Erklärung für das prononciert Persön-

liche in der Stellungnahme der einzelnen Nationen zur angeschnittenen Frage, deren auseinandergehende Lösungsversuche auch demgemäß die Eigentümlichkeit in der Betrachtung der Dinge vom völkerpsychologischen Standpunkte aus höchst typisch zum Ausdruck bringen. Mit einem Kompromiß findet sich der praktische Engländer ab. Er glaubt zwar das Alleinherrschertum Gottes bestreiten zu müssen, aber er will doch Gott als konstitutionellen Herrscher gelten lassen. Das ist der englische Deismus, nach welchem ein Weltschöpfer wohl anzunehmen ist, der indessen die Welt und die Geschöpfe ihrem Schicksal und den Naturgesetzen überantwortet hat. Im Gegensatz dazu depossediert der revolutionäre Franzose den Herrgott vollständig. Nicht bloß das Eingreifen eines persönlichen Gottes in die Regierung der Welt und in die menschlichen Angelegenheiten leugnet er, sondern darüber hinaus die Existenz eines transzendenten göttlichen Wesens überhaupt. Der Materialismus ist die philosophische Vertretung dieser Lehre, die für eine kirchlich dogmatische Anschauung irgendwelcher Art keinen Raum gewährt. Nachdenklich hingegen stellt sich der kritische Deutsche zu den aufgeworfenen Problemen. Er entscheidet nicht gleich, wie weit die Tradition ihre Berechtigung habe, sondern er fragt fürs erste, worauf diese Tradition denn eigentlich beruhe. Er untersucht ihr Wesen, trennt dabei das Wesentliche vom Unwesentlichen ab und mit der Konstatierung des Falschen bemüht er sich zugleich dessen Entstehungsursachen zu ergründen. Wir haben hier die Anfänge der Bibelkritik, welche seitdem auch eine Hauptdomäne deutscher Wissenschaft geblieben ist, ohne jemals darin weder von den Engländern noch von den Franzosen nur annähernd erreicht worden zu sein.

Nun war die Bahn frei für eine wissenschaftliche Erforschung der Entstehungsgeschichte des Christentums. Und als LESSING aus der „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“, welche der Hamburger REIMARUS handschriftlich hinterlassen hatte, die berühmt gewordenen „Fragmente“ der Öffentlichkeit übergab, knüpfte er daran bei aller Anerkennung des Scharfsinns; womit die Studie die historischen Erzählungen des alten und des neuen Testaments kritisch zersetzte, die höchst bedeutsame Frage: Wenn wirklich die biblischen Schriften und zumal die Evangelien so viel Märchen und Sagen, so viel Lug und Trug enthalten, wie hat sich dann aus diesem sumpfigen Untergrund die weltgeschichtliche Erscheinung der christlichen Religion entfalten können? Der damals allmählich aufkommende historische Sinn für die Geschehnisse des Lebens vermochte eben

LESSING bereits zu belehren, daß ein so gewaltiges Phänomen wie das Christentum, welches den weitaus größten Teil der zivilisierten Menschheit seit fast zwei Jahrtausenden zu beherrschen gewußt hat, nicht mit der Erklärung als eines von Phantasten oder Schwindlern willkürlich erzeugten Gedankenproduktes rundweg abzutun ist.

Aus der Fülle der auf allen einschlägigen Gebieten inzwischen erfolgten Spezialforschungen ließ sich denn auch nach und nach ein Weg zur Beantwortung der von LESSING aufgeworfenen Frag gewinnen. BRUNO BAUER vor allem bedeutete in dieser Hinsicht eine entscheidende Wendung. Dank einer fast universalen Zusammenfassung aller vorausgegangenen Einzelergebnisse vermochte er, die Lehren der Tübinger Schule noch überbietend, eine überraschend gut gegliederte organisch-genetische Darstellung des prähistorischen Prozesses in der christlichen Religion zu entwerfen. Weder das Werk einer bestimmten Persönlichkeit noch das Werk einer göttlichen Offenbarung, lehrt er, tritt uns da entgegen; denn es hat nie ein Christentum gegeben, das, mit einer in sich abgeschlossenen Weltanschauung aus dem Judentum herausgewachsen, auf die Eroberung der Menschheit ausgegangen wäre. Das Christentum ist der griechisch-römischen Welt nicht von außen aufgezwungen worden, sondern charakterisiert sich in seiner Eigenschaft einer Weltreligion als die eigenste Emanation eben dieser Welt selbst. Und aus seiner Prämisse, daß von dem ganzen Inhalt der Evangelien sich fast nichts historisch erweisen läßt, so daß danach sogar die Existenz eines Jesus Christus bestritten werden müßte, ergab sich für BRUNO BAUER als Motivation zur Entstehung des Christentums allein die in dieser religiösen Richtung hervorgetretene Absorptionsfähigkeit der damals in Schwang gehenden Gedanken und Vorstellungen, deren Elemente sich literarisch bereits nachweisen lassen, lange bevor die Wirksamkeit der christlichen Religion, der Zeit nach, zur Geltung kommen konnte.

Freilich ist gerade die BRUNO BAUERsche Prämisse nicht unwidersprochen geblieben. DAVID FRIEDRICH STRAUSS hatte schon früher mit seiner sogenannten Mythentheorie für mancherlei der Erzählungen im neuen Testamente eine gewisse tatsächliche Basis zu wahren die Handhabe geboten. Namentlich aber war es dann HARNACK, der die „Geschichtlichkeit der Evangelien in großem Umfange wiederherzustellen“ unternommen hat. Es ist ihm sogar gelungen, hierin Schule zu machen. Die Gestalt Jesu wurde erhalten, wennschon ins rein Menschliche gewendet, und dessen Werk, wiewohl aus den zeitlich gegebenen Verhältnissen gedeutet, nichtsdesto-

weniger mit dem Pathos eines stark romantischen Personalismus als in vieler Hinsicht individuelle Leistung verherrlicht. Gegen solcherart „historischer Ehrenrettung" wandte sich indessen mit besonderer Schärfe der Bremer Geistliche ALBERT KALTHOFF. Er griff dabei auf jene ältere Forschung zurück, für welche weder die Bibel den Ursprung, noch Jesus den Schöpfer der christlichen Religion ausmachte, während er darüber hinaus noch zur Ergründung des Christentumsanfangs das soziale Moment mit heranzuziehen sich bemühte. So gelangte er zum Resultat, daß die christliche Religion im Zentrum der römischen Welt, in Rom, in dessen von jüdischen Elementen stark durchsetzten Bevölkerung ihren Ausgang genommen hat, und daß von Rom aus die evangelische Geschichte in ihrer späteren literarischer Bearbeitung nach Palästina verlegt worden ist. Es war gar nicht die Absicht der Evangelien, über einen Menschen namens Jesus, zu berichten; wen sie uns schildern wollten, das war der kanonische Christus, die personifizierte Idee der Kirche. Mögen noch so viele Juden den Kreuzestod gestorben sein, der gekreuzigte Christus des Neuen Testaments ist nicht das Abbild irgend eines einzelnen von diesen allen, sondern stellt sich uns als ihre ideale Zusammenfassung in der Kreuzesgeschichte der altchristlichen Gemeinde dar.

II.

Bei aller Verschiedenheit der Darstellung haben die angeführten Richtungen dennoch einen gemeinsamen Boden, in welchem ihre Betrachtungsweise ohne Ausnahme methodologisch wurzelt. Es ist die idealistische Geschichtsauffassung, die in den gesellschaftlichen Kämpfen nichts anderes wie Kämpfe um abstrakte Ideen, ethische Forderungen oder politische Einrichtungen erblickt und demgemäß auch das Christentum als Ausfluß ideeller Bestrebungen, sei es als Individualschöpfung einer überragenden Persönlichkeit, sei es als Kollektivstimmung einer gewissen Zeitbewegung, deuten zu sollen glaubt.

In direktem Gegensatz zu den bisherigen Darlegungen erscheint die KAUTSKYsche Behandlung des Problems, welche von Anfang an aus einer prinzipiell anderen Prämisse herausgewachsen ist. In seiner Lehre von der Entstehung der christlichen Religion vertritt KAUTSKY den Standpunkt der materialistischen Geschichtsauffassung.[1] Und in diesem Sinne unternimmt er es, hinter den

---

[1] Der Ursprung des Christentums. Eine historische Untersuchung von KARL KAUTSKY. Stuttgart 1908.

sonst als die letzten sozialen Triebkräfte geltend gemachten Ideen noch deren ökonomische Grundlagen zu suchen, diese allein erst für die wahren kausalbildenden Faktoren des weltgeschichtlichen Ereignisses proklamierend. „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt", lautet der bekannte schon 1859 von MARX formulierte Satz. Eine Betrachtung, die in ihrer engeren Fassung darauf hinausläuft, daß jede Gemeinschaft im letzten Grunde von den Bedingungen, unter denen die Produktion ihres wirtschaftlichen Bedarfs erfolgt, abhängig bleibt, derart, daß alle Änderungen in den Lebensformen der menschlichen Gesellschaft, mit Einschluß derer geistiger Natur, durch Änderungen in der Produktionsweise entschieden werden.

Nun könnte es auf den ersten Augenblick überraschen, daß gerade bezüglich der Persönlichkeit Jesu KAUTSKY zu Konzessionen sich geneigt zeigt. Die Frage, ob Christus existiert hat, wird von ihm nicht nur nicht verneint, sondern geradezu in durchaus positivem Sinne beantwortet. Er läßt es als so gut wie ausgemacht gelten, daß zur Zeit des Kaisers Tiberius in Palästina ein Mann neue Lehren gepredigt und die proletarischen Massen revolutioniert hat, dann aber als falscher Prophet angeklagt und hingerichtet worden ist — wenn er auch gleich sich zu der Einschränkung veranlaßt sieht, daß mehr über diesen Punkt nicht ausgesagt werden könne. In unseren Tagen, wo die Frage der historischen Gültigkeit des Nazareners eine so viel ventilierte und so oft negativ beantwortete Frage ist, bei einer so radikalen Denkrichtung und einem so radikalen Denker ein immerhin beachtenswertes Moment! „Es ist ja herzlich wenig", bemerkt KAUTSKY, „was wir aus den Evangelien mit einiger Wahrscheinlichkeit als wirkliche Tatsachen aus dem Leben Jesu feststellen können: seine Geburt und seinen Tod; zwei Tatsachen, die allerdings, wenn sie sich nachweisen lassen, beweisen, daß Jesus wirklich gelebt hat und keine bloß mythologische Figur war." Mit hübscher Dialektik sucht der Verfasser die Richtigkeit dieser Behauptung darzutun. Das Christentum hatte im Laufe der Zeit starke Wandlungen durchgemacht. Ungeachtet seines anfänglich jüdisch-nationalen Einschlags ist es zum Bekenntnis der Heiden und aus der ursprünglich proletarisch-revolutionären Bewegung die zahme Weltanschauung der besitzenden Klassen geworden. Manche Stellen in den Evangelien erinnern an das erste Stadium dieser Entwicklung, was den späteren Generationen nicht gerade angenehm sein durfte. Und zweifellos

hätte man sie längst ausgemerzt oder „umredigiert", wie es die Evangelienschreiber in unbedenklichster Weise so oft getan haben, wären sie nicht im Gedächtnis der Massen zu sehr haften geblieben. „Eine solche Tatsache ist die galiläische Abkunft Jesu. Sie war sehr unbequem für seine davidisch-messianischen Ansprüche. Der Messias mußte auf jeden Fall aus der Davidstadt stammen. Die sonderbarsten Ausflüchte waren daher notwendig dem Galiläer diesen Abstammungsort zuzuweisen. Wäre Jesus das bloße Phantasieprodukt einer messianisch verzückten Gemeinde gewesen, dann hätte sie nie daran gedacht, ihn zum Galiläer zu machen. Seine galiläische Abkunft und damit seine Existenz selbst dürfen wir also mindestens als höchst wahrscheinlich annehmen. Ebenso aber auch die Tatsache seines Todes am Kreuze, die kaum auf Erfindung beruhen wird. Der Kreuzestod des Messias selbst war eine dem jüdischen Denken so fernliegende Idee, das sich den Messias nur in aller Herrlichkeit eines siegreichen Helden vorzustellen vermochte, daß es eines wirklichen Vorkommnisses bedurfte, des Märtyrertodes eines Vorkämpfers der guten Sache, der einen unauslöschlichen Eindruck auf seine Anhänger machte, um der Idee des gekreuzigten Messias einen Boden zu schaffen."[1]

In Wirklichkeit charakterisiert sich dieses Zugeständnis als ein starkes Vertrauen des Forschers zu der eigenen Methode. KAUTSKY kokettiert fast mit seinem kompromißartigen Vorgehen: er darf es sich schon gestatten, in Fragen der Person Jesu billig zu sein, da die Sache des Christentums selbst dadurch doch nicht berührt wird. „Wir haben gezeigt, daß es unmöglich ist, über den angeblichen Stifter der christlichen Gemeinde irgend etwas bestimmt auszusagen. Wir können nun hinzufügen, daß es auch nicht notwendig ist, Bestimmtes über ihn zu wissen. Alle Gedankengänge, die man gewöhnlich als die Eigenart des Christentums, preisend oder verurteilend, bezeichnet, lernen wir als Produkte teils der römisch-hellenischen, teils der jüdischen Entwicklung kennen. Es gibt keinen einzigen christlichen Gedanken, der es notwendig machte, ihn auf einen erhabenen Propheten und Übermenschen zurückzuführen, keinen, der nicht schon vor Jesus in der heidnischen oder jüdischen Literatur nachweisbar wäre."[2] Die ganze Personenfrage erweist sich hier eben als etwas Nebensächliches und Unbedeutendes, weil das sachliche

---

[1] KAUTSKY a. a. O. S. 418f.
[2] KAUTSKY a. a. O. S. 341f.

Moment unter dem Gesichtswinkel der materialistischen Geschichtsbetrachtung davon völlig losgelöst und in sich abgeschlossen erscheint. Es ist begreiflich, daß gerade bei der ideologischen Denkungsart die Erörterung der Frage über den individuellen oder kollektiven Charakter der Religionsschöpfung eine besonders hervorragende Rolle spielt. Indem das religiöse Phänomen, wie auch immer, als das Produkt seelischer Energien hingestellt wird, bleibt es unerläßlich, dabei den fluktuierenden Einfluß zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft abzugrenzen beziehungsweise auszuschalten. Der ideologische Forscher wird somit stets ein ausgesprochenes Interesse daran haben, wenn er einmal die Überzeugung von der Geringfügigkeit des persönlichen Einflusses gewonnen hat, das Christentum aus den Zeitverhältnissen so hervorgehen zu lassen, daß für die Mitwirkung eines Christusmenschen sich dabei kein Spielraum mehr bietet. Anders hingegen verhält es sich mit dem historischen Materialismus, nach welchem auch die Religion von rein äußeren Bedingungen abhängig ist und die Motive zu ihrer Entstehung oder Wandlung einzig der nötigen Deckung des Wirtschaftsbedarfs und der jeweils herrschenden Produktionsform entspringen. Durch die Projizierung des Innenlebens in den Wandelprozeß der ökonomischen Umwelt ist für jenes nicht minder wie für diesen das gleich gesetzmäßige Entwicklungsgebahren entscheidend. Allein damit verflüchtigt sich auch die psychologische Erwägung des persönlichen Einflusses zu einer Frage höchst sekundärer Natur, indem selbst im günstigsten Falle dem menschlichen Eingreifen von vornherein doch bloß die Bedeutung einer rasch dahinschwindenden Episode zuzuerkennen wäre. Mag immerhin des Tischlers Sohn aus Nazareth sich einer gewissen Zeit in der Funktion eines Agitators und Sektierers mehr oder weniger hervorgetan haben, für die eherne Notwendigkeit des geschichtlichen Geschehens war das alles von geringem Belang. Und selbst seine etwaigen Erfolge hätte er zudem letzten Endes lediglich dem Umstande zu verdanken, daß die von ihm eingeleitete politische und religiöse Aktion mit den ohnehin durch die damalige Wirtschaftsentwicklung gebotenen neuen Bedürfnissen zusammentraf.

Weit wichtiger ist die in Konsequenz davon sich ergebende Örtlichkeitsfrage. Mit Jesus bleiben seine jüdischen Jünger erst recht stehen. Mögen nun die Zeugnisse über deren Tun und Treiben aus der Profanliteratur noch so spärlich und unbedeutend sein, weil die kleine Bewegung in ihren Anfängen ganz außerhalb des Rahmens der offiziellen römischen Geschichtsschreibung lag; und mag auch das

Problem der Evangelien sich noch so sehr als chaotisches Durcheinander darstellen, „an dessen Entwirrung seit mehr denn einem Jahrhundert eine Reihe der scharfsinnigsten Geister arbeitet, ohne dabei in der Erreichung gesicherter Resultate allzuweit gekommen zu sein“ —, wir bewegen uns zunächst doch immer auf palästinensischem Boden, „in Judäa, dem Ursprungslande dieser Seuche“, wie TACITUS in seinen Annalen grimmig sagt. In der Tat sieht auch KAUTSKY in Palästina die Wiege des Urchristentums und in der zu Jerusalem als Kommunisten lebenden Proletarierorganisation die Keimzelle der ersten christlichen Religionsentfaltung. Von Jerusalem aus hat sich die Bewegung über Judäa und Samaria bis zu den Städten am Meere und bis nach Damaskus verbreitet, ist dann weiter bis nach Cypern, nach Ägypten und nach Antiochia in Syrien vorgedrungen und war kaum ein Menschenalter später bereits in den Hauptorten Kleinasiens, Griechenlands und Italiens anzutreffen.

Daß so etwas geschah, so etwas geschehen konnte, ergab sich freilich als die unausbleibliche Folge der damaligen Zustände im römischen Reiche, in dessen Gesellschaftsleben die wirtschaftliche Entwicklung längst jene tiefen Furchen gegraben hatte, die es für die Aussaat neuer Anschauungen, Wünsche und Bedürfnisse aufnahmefähig machen sollten. Die Sklavenwirtschaft, die im Römerreiche die Grundlage der Produktionsweise bildete, schuf über dem Bauern- und Handwerkerstande eine Oberschicht von Grundbesitzern und Kaufleuten; und je mehr sich der Betrieb zum Großbetrieb auswuchs, desto stärker kam die Verschiedenheit in der sozialen Schichtung zur Geltung. In dem Maße wie das patriarchalische System nachließ und der Sklave vom Haushalt des Herrn losgelöst wurde, trat auch eine Verschlechterung in der Lage des Sklaven ein. Umgekehrt wiederum vermochte angesichts der Konkurrenz der Sklavenarbeit der freie Handwerksberuf kaum hochzukommen. Von dem blühenden Handwerkertum, wie es später das Mittelalter kennen lernte, findet sich da noch keine Spur. Die Handwerker waren arme Leute, die gewöhnlich allein, selten mit Hilfe von Gesellen ihre Tätigkeit ausübten, und in der Regel nur das ihnen gelieferte Material zuhause oder im Hause des Kunden verarbeiteten. Es kommt hinzu, daß durch die ewigen Kriege der Sklavenstand dauernd an Umfang zunahm und der einzelne Sklave, für dessen Anschaffung man zuweilen noch weniger auszugeben brauchte als für dessen Unterhaltung, immer mehr im Werte sank. Er war ein Ausbeutungsobjekt geworden, aus dem man möglichst schnell möglichst viel herauszuholen suchte.

Dies hatte schließlich den völligen Niedergang des Bauernstandes zur Folge. Denn war ohnehin schon der Bauer durch die unaufhörlichen Kriegsdienste erschöpft, so wurde er jetzt, soweit ihn der Eroberer von seiner Scholle überhaupt nicht ganz verdrängt hatte, durch die mit der massenhaften Sklavenzufuhr eingetretenen Verbilligung der Arbeitskräfte völlig zu Boden gedrückt. So hatten die Klassengegensätze eine früher nie gekannte Spannung angenommen: Auf der einen Seite die Besitzer gewaltiger Latifundien und unzähliger Sklavenscharen mit ihren ungeheuren Schätzen und Gewinnüberschüssen; und auf der anderen Seite die vielen unproduktiven Kräfte auf dem Lande und das ins Riesenhafte gewachsene Lumpenproletariat der Hauptstadt, in dessen Reihen zugleich die Mehrzahl der freigesetzten Bauern verschwand.

Auch die politischen Verhältnisse haben dazu beigetragen, die Klassengegensätze zu verschärfen und Staat und Gesellschaft so dem Untergang entgegenzuführen. Wohl war Rom eine Demokratie. In zähem Ringen hatten die Plebejer den Patriziern ein Vorrecht nach dem andern entrissen, bis endlich zwischen den beiden Ständen alle rechtlichen Unterschiede überwunden waren. Aber tatsächlich war diese Demokratie doch nur eine verkappte Aristokratie. Die römische Demokratie bestand für Rom, für die Einwohner der Residenz; sie war sozusagen eine Demokratie in engem Kreise, nicht eine fürs ganze Reich. Gewiß; es war die Volksversammlung sämtlicher Bürger, welche allein über die Gesetze entscheiden und die Wahl der höchsten Staatsbeamten treffen konnte. Aber diese Entscheidungen und diese Wahlen lagen ausschließlich in den Händen der Bewohner der Hauptstadt, während die Bevölkerung draußen darüber, wer Konsul, Prätor oder Ädil sein solle, nichts zu sagen hatte. Mit der Zunahme des Lumpenproletariats in der Stadt Rom artete dieses demokratische Privileg immer mehr zu einer sozialen Korruption aus. Die Lumpenproletarier wurden „Berufspolitiker“, und die Politik wurde zu einem Erwerb und Geschäft. Stimmenfang und Stimmenkauf wurde schamlos getrieben, und skrupellos wurde die Stimme dem Meistbietenden angetragen und verkauft. Und in diesem Zeichen wickelte sich in der Folge das ganze politische Leben Roms ab. Die Wähler wollten erhalten und unterhalten sein. Panis et circenses war ihr Parteiprogramm. Für jene wiederum, die durch Massengunst aufs Schild erhoben wurden, gab es keine höhere „staatsmännische“ Aufgabe, als möglichst viel Geld zusammenzuscharen. Die Wahlkosten sollten gedeckt und die Mittel für andere Wahlen flüssig gemacht

werden; auch mußte man danach trachten, solange die Konjunktur eine günstige war, sein Schäfchen ins Trockene zu bringen, — denn die Masse ist wankelmütig und ihre Gunst wandelbar. Das revolutionsschwangere enrichissez-vous! gilt unter solchen Umständen als die allernatürlichste Devise. Im Namen des Fiskus wurde daher zu holen gesucht, was nur irgend zu holen war. Die Zentralgewalt schien keine weitere Sorge zn kennen als die Ausbeutung und Plünderung der ihr unterworfenen Völkerschaften, und was sich die Statthalter in der Provinz an Aussaugung und Ausraubung geleistet haben, dürfte wohl kaum noch zu übertreffen gewesen sein. Als eine besonders schwere Plage erwies sich dabei für die eroberten Gebiete die Steuerverpachtung. Man pflegte das Einziehen der Steuern innerhalb einer Provinz einem römischen Geldmanne zu übergeben, der den festgelegten Betrag an den Staat ablieferte und dann zusah, wie er sich dafür schadlos hielt. Es war ein Verfahren, wie es ähnlich noch heute im Orient anzutreffen ist und welches Land und Leute zugrunde richtet, da der Steuerpächter begreiflicherweise nur darauf ausgeht, die ihm wehrlos ausgelieferte Bevölkerung bis zum Weißbluten zu schröpfen. Nun kam es aber auch nicht selten vor, daß einzelne Städte oder tributpflichtige Könige die ihnen auferlegten Summen nicht gleich zahlen konnten. Wiederum trat der römische Geldmann in Aktion. Er stellte die erforderlichen Beiträge zur Verfügung — freilich nur gegen eine angemessene Verzinsung, was in solchem Falle gewöhnlich 50 bis 75 Prozent, manchmal sogar noch mehr bedeutete. So hatte sich allmählich in Rom eine besondere Klasse von wuchernden Kapitalisten herausgebildet und eine in der alten Welt zuvor ungekannte Machtstellung erlangt: ein parasitäres Ungeheuer, das mit gewaltigen Polypenarmen den ganzen Staat umklammert hielt und durch zahllose Saugnäpfe gierig am Gesellschaftsorganismus zehrte.

Und mit dem Auflösungsprozeß auf wirtschaftlichem und politischem Gebiete ging zugleich eine Zersetzung alles Seelenlebens und eine Zerstörung aller überkommenen Denkrichtungen einher. Eine gewaltige Macht und unermeßliche Schätze hatte Rom in sich konzentriert. Aber wer waren die Träger des öffentlichen Lebens dort? Geldmenschen, die nur daran dachten, wie man Zins auf Zins häufen könne; Aristokraten, die von einem Genuß zum anderen taumelten, und Lumpenproletarier, die davon lebten, daß sie ihren politischen Einfluß verschacherten. Streber, Prasser und Schmarotzer also, denen der Boden unter den Füßen wankte und jeder Halt fehlte;

soziale Schädlinge, die mit der äußeren Sicherheit auch jegliche innere Festigkeit vermissen ließen. Es ist fürwahr kein anmutiges Bild, das die Sittengeschichte des damaligen Rom uns vor Augen führt: ein Bild elendsten Zer- und Verfalls. Bei den alten Römern betrachtete man, genau wie bei den Hellenen, als Tugend die volle harmonische Entwicklung der Mannhaftigkeit im besten Sinne des Wortes. Virtus und arete bezeichnete Tapferkeit und Standhaftigkeit, zugleich aber auch Mannesstolz, Opfermut und selbstlose Hingabe an die soziale Gemeinschaft. Allein in der Folge ist das Knechtische und die Knechtseligkeit zur obersten Tugend geworden, von der immer mehr die Beziehung des Menschen zum öffentlichen und privaten Leben bestimmt wurde. Und die Wirkung war ganz allgemein „Abwendung vom Gemeinwesen und Beschränkung auf das eigene Ich, Feigheit und Mangel an Selbstvertrauen, Sehnsucht nach Erlösung nicht durch die eigene, sondern durch eine fremde Kraft, Selbstzerknirschung nach oben und päffische Anmaßung nach unten, Blasiertheit und Lebensüberdruß und wieder Sehnsucht nach Sensation und Wundern, Überschwenglichkeit und Ekstase ebenso wie Heuchelei und Lüge".[1] Selbst die wenigen freundlichen Züge in diesem trüben Bilde, wie die Erweiterung des Nationalitätsbegriffs zum Begriffe der Menschheit, oder die Forderung der Wohltätigkeit gegen Arme und der Humanität gegen Sklaven, Vorstellungen und Forderungen, die gerade damals auftauchten und rasch Verbeitung fanden, erweisen sich in ihrem kausalen Zusammenhang nicht als Produkte einer moralischen Erhebung, sondern als Degenerationssymptome des Niedergangs und Verfalls. Sie bildeten nicht das Werk höher gespannter Seelenenergien, die neue Werte schufen, sondern sie ergaben sich aus der allgemeinen seelischen Erschlaffung, bei der für alte Anschauungen kein Raum mehr blieb. In einer Stadt, in der Zugehörige verschiedenster Nationen und Rassen sich ein Stelldichein zu geben pflegten, in der Griechen und Juden, Gallier und Spanier, Syrer und Ägypter das Bürgerrecht besaßen und eine hervorragende Rolle spielten, in einem Lande, in dem die unterjochten Barbaren hohe Beamte, Senatoren und selbst Kaiser werden konnten, mußten angesichts des durcheinanderwerfenden Weltverkehrs und der politischen Nivellierung alle auf Blutsbande und territorialem Zusammenhang beruhenden Sonderungsgefühle als inhaltsleer verschwinden. Und das Mitgefühl mit den Armen und das Eintreten für die Sklaven, war es

[1] KAUTSKY a. a. O. S. 142.

nicht auch ein Produkt der traurigen Zeitverhältnisse und in gewissem Sinne sogar ein Wahrnehmen der eigenen Interessen? Rom hatte aufgehört die Versorgungsanstalt der Lumpenproletarier zu sein. Unter der Herrschaft der Cäsaren fand mit der Macht des Proletariats auch das Brotspenden ein Ende. Dieses Versiegen der wichtigsten Nahrungsmittelquelle war aber für die hauptstädtische Proletarierbevölkerung ein um so schwererer Schlag, als sie sich längst aller regelmäßigen Arbeit und Anstrengung entwöhnt hatte. Die Armut als Massenerscheinung war die unmittelbare Folge davon, und die wachsende Not weckte den Sinn für Mitleid und erzeugte die Idee der Wohltätigkeit. Mit der gesteigerten Verelendung nahm das Zusammengehörigkeitsgefühl der Massen zu: man plädierte sozusagen für sich selbst, indem man die anderen dem allgemeinen Interesse empfahl. Allein darin liegt in gewissem Sinne auch schon der Grund für das dem Sklavenstande entgegengebrachte erhöhte Wohlwollen, da das Proletariat sich in steigendem Maße aus freigelassenen Sklaven rekrutierte, die während der Kaiserzeit sogar die Mehrheit der Bevölkerung Roms ausmachten. Es kommt hinzu, daß hier noch ein besonderes praktisches Moment das Eintreten für die Sklaven opportun sein ließ. Ehemalige Sklaven waren mittlerweile zu Macht und Ansehen gelangt und erfreuten sich selbst am kaiserlichen Hofe vielfach einer bevorzugten Stellung. Mochte man sie im Innern noch so sehr hassen und verabscheuen, man trug doch eine große Verehrung und Bewunderung für sie zur Schau, man buhlte um ihre Freundschaft und warb um ihre Gunst. In seiner Sittengeschichte Roms schildert FRIEDLÄNDER dieses heuchlerische Verhalten der Freien und Aristokraten gegen die Sklaven und Freigelassenen, das die ganze Verlogenheit und Verkommenheit jener Zeit zeigt und nur Ekel und Widerwillen hervorzurufen vermag. „Den allmächtigen Dienern des Kaisers Ehre zu erweisen und zu huldigen, wetteiferte die höchste Aristokratie Roms, wie tief auch diese Abkömmlinge uralter ruhmvoller Geschlechter die aus verhaßten Stämmen entsprossenen, mit der Schmach der Knechtschaft unauslöschlich befleckten Menschen innerlich verachteten und verabscheuten, die übrigens rechtlich in mehr als einer Hinsicht noch unter dem freigeborenen Bettler standen. So wurde für Pallas mit plumper Schmeichelei ein Stammbaum ersonnen, der seine Abkunft von dem gleichnamigen König Arkadiens ableitete; und ein Abkömmling der Scipionen schlug im Senat eine Dankadresse vor, weil dieser Sproß eines Königshauses seinen uralten Adel dem Wohle des Staates nach-

gesetzt und sich herabgelassen habe, Diener eines Fürsten zu sein. Auf den Vorschlag eines der Konsuln wurden ihm die prätorischen Insignien und ein bedeutendes Geldgeschenk angetragen. Da Pallas nur die ersteren, nicht aber das letztere annahm, beschloß der Senat, ihn durch eine Dankesresolution zu ehren. Dieses Dekret wurde auf einer Bronzetafel neben einer geharnischten Statue Julius Cäsars öffentlich aufgestellt. Lucius Vitellius, der Vater des gleichnamigen Kaisers, ein Mann in sehr hoher Stellung, allerdings ein selbst damals Staunen erregender Virtuose der Niederträchtigkeit, verehrte unter seinen Hausgöttern das goldene Bild des Pallas."[1] ... Das war der Boden, auf dem jene Schößlinge menschlichen Geistes zuerst keimten und Triebe schlugen. Freilich zu sehr Sumpfboden, als daß auch der fruchttragende Erkenntnisbaum einer neuen Weltanschauung hier ohne weiteres hätte hervorwachsen können.

Damit tritt KAUTSKY wieder jener extremen Richtung entgegen, die, wie bei BAUER und KALTHOFF, im cäsaristischen Rom die eigentliche Bildungsstätte des Christentums erblickt. „Die römische Gesellschaft", schreibt KALTHOFF, „stand durchweg auf dem Punkt, wo aus ihrem Schoße ein Neues werden wollte, werden mußte. Dazu bedurfte es keines Anstoßes von außen; die inneren Kräfte, sowohl die zerstörenden wie die schaffenden, brachten ihr eigenes Werk zustande."[2] Die zerstörenden schon, ob aber auch die schaffenden? Rom war kein Fruchtland mehr. Der Boden dort war nicht bloß durchwühlt, sondern bis auf seine kleinsten Teile gelockert und aufgelöst; zu sehr gelockert und aufgelöst, um noch ertragfähig zu sein. So sollte es in der Tat auch einem anderen als dem römischen Volke vorbehalten bleiben, den Samen der neuen Lehre in die heidnische Welt zu tragen. Diese Aufgabe fiel dem Judentum zu. Dem Judentum der Diaspora, nachdem es im eigenen Heimatlande einen ähnlichen Wandlungsprozeß, nur reiner, konsequenter und energievoller durchgemacht und noch im Niedergange „der Welt ein Denkmal von Ausdauer, Heldenmut und Hingebung gegeben hat, das aus dem Schmutz allgemeiner Feigheit und Selbstsucht jener Zeit einsam, aber umso gewaltiger hervorragt".[3]

---

[1] Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms von LUDWIG FRIEDLÄNDER Band I S. 42 ff.

[2] Die Entstehung des Christentums von ALBERT KALTHOFF S. 45.

[3] KAUTSKY a. a. O. S. 321.

III.

Zwei parallellaufende Strömungen sind es also, die Gestaltung der Dinge in Rom und in Palästina, deren schließliches Zusammentreffen die Geburt und das Wachstum des Christentums zur Folge gehabt hat. Den beiden Strömungen läßt KAUTSKY vom Standpunkt des historischen Materialismus eine Beleuchtung zuteil werden; und wie er es für den römischen Staat getan hat, so sucht er auch für das jüdische Reich systematisch eine Darstellung seiner Wirtschaftsentwicklung sowie der in Zusammenhang damit stehenden ethischen und religiösen Gedankenwelt des Landes zu geben. Diese Beziehung von „Über- und Unterbau" des sozialen Phänomens soll den Charakter historischer Notwendigkeit beim Ursprung des Christentums dokumentieren, indem sich so die christliche Weltanschauung als der erschöpfende Ausdruck der römischen und jüdischen Geistesrichtungen jener Zeit erweist, womit denn die Frage, wieso das Christentum zur herrschenden Religion des Weltrömerreiches werden konnte, sich einfach dadurch beantwortet, daß es eben das religiöse Ideenprodukt dieser Welt darstellte. Freilich hätte der aus der palästinensisch-römischen Verbindung hervorgegangene Sproß, je älter je eifriger, sich den Bedingungen seines neuen Milieus anbequemt. Kinder jüdischer Mischehen lassen sich ja, in einer angeborenen Anpassungsfähigkeit, mit Vorliebe taufen. In diesem Sinne ließe sich selbst von einer gewissen Übereinstimmung unseres Verfassers mit der BAUER-KALTHOFFschen Auffassung, wenigstens hinsichtlich einer der folgenden Entwicklungsphasen der christlichen Religion, sprechen. Denn wenn auch KAUTSKY, im Gegensatz zn BAUER und KALTHOFF, dem Judentum die Schöpfung einer Anzahl wesentlich konstitutiver Elemente des Christentums nicht absprechen mag, so räumt er doch mit ihnen gemeinsam ein, daß, einmal dem Einfluß der außerjüdischen Umgebung unterlegen, alle dem Judentum entsprungenen Tendenzen sich von letzterem nicht nur losgelöst, sondern sich ihm sogar feindselig gegenübergestellt haben.

Überaus interessant ist es dabei zu sehen, wie der Verfasser die spezifisch ethischen Anschauungen des jüdischen Volkes aus dessen wirtschaftlichem Entwicklungsgange abzuleiten unternimmt. KAUTSKY holt hier in seinen Darlegungen weit aus. Er gibt uns eine Schilderung von den semitischen Völkerwanderungen und vom Eindringen der Israeliten ins kanaanitische Gebiet. Als nomadisierende, viehzuchttreibende Beduinen haben die Hebräer, die bei ihrem Umherziehen früher einmal an Ägyptens Grenze und am Sinai wohl schon

gewesen sein mochten, sich Palästinas bemächtigt und blieben auch im eroberten Lande ein Hirtenvolk, lange noch nachdem sie zur Seßhaftigkeit übergegangen waren. Erst allmählich eigneten sie sich von den Kanaanitern die Bodenkultur an, wie den Anbau von Getreide und Wein oder die Aufzucht von Öl- und Feigenbäumen. Aus der Zeit ihres Beduinentums behielten indessen die Juden nichtsdestoweniger den Sinn und die Vorliebe für den Warenhandel. Eine unter Nomadenstämmen ohnehin häufig vorkommende Eigenschaft; und nun gar bei einem Volksschlag in Palästina, in dem Lande, das dank seiner außerordentlich günstigen geographischen Lage von sehr wichtigen Karawanenstraßen durchzogen war und damit den Verkehr zwischen Ägypten auf der einen, Syrien und Mesopotamien auf der anderen Seite, sowie den von Phönizien nach Arabien beherrscht hatte. Wenn später nach dem babylonischen Exil die Israeliten ein Handelsvolk wurden, das sich über den ganzen Umkreis der antiken Welt verbreitete, so werden wir in der Annahme nicht fehl gehen, daß die Vorbedingungen dazu schon in der Zeit vor dem Exil geschaffen waren. Auch dem bedeutsamsten nationalen Ereignis ist es nicht gegeben, die Geschichte eines Volkes in zwei völlig getrennte Hälften zu schneiden.

Die psychologische Wirkung der Handelsfunktion ist aber eine progressive Steigerung des Abstraktionsvermögens. Nicht das Gegenständliche an der Ware interessiert den Kaufmann, sondern der dieser inhärierende merkantile Charakter. Seine Aufgabe besteht darin, daß er billig einkauft und teuer verkauft. Welche besondere Ware er kauft oder verkauft, ist ihm im Grunde gleichgültig, da allein der ideelle Gewinn, nicht der materielle Inhalt für ihn die eigentliche Bedeutung des Handelsartikels ausmacht. Den Kaufmann interessiert die Ware nur als Repräsentant von Geld, ihn interessiert an ihr nicht ihre besondere Nützlichkeit, sondern ihr besonderer Preis.

Dabei ist es eine ganz bestimmte Denkfunktion, auf die es vorwiegend ankommt. Der Kaufmann muß die Dinge und Vorgänge stets in eine Beziehung zueinander bringen; er muß ein Verhältnis zwischen ihnen herstellen. Was ihn in letzter Linie beschäftigt, das sind Zahlenverhältnisse, abstrakte Zahlenverhältnisse. Je mehr nun der Handel sich entwickelt, je weiter in räumlicher und zeitlicher Beziehung Kauf und Verkauf auseinanderliegen, je verschiedener und komplizierter sich die Münzzustände erweisen, je mehr die Akte des Kaufs und der Zahlung auseinanderfallen, Kreditsystem und Zinszahlung zunehmen, um so verwickelter und mannigfaltiger auch ge-

stalten sich diese Zahlenverhältnisse und umso gegenstandsloser, allgemeiner und formaler wird nach und nach die zu ihrer Bewältigung unerläßliche Gedankenarbeit. So züchtet geradezu der Handel das mathematische Denken, wie in gewissem Sinne das abstrakt-wissenschaftliche Denken überhaupt. „Es sind nicht die ‚produktiven' Tätigkeiten, Ackerbau und Handwerk, sondern es ist der ‚unproduktive' Handel", bemerkt KAUTSKY, „der jene geistigen Fähigkeiten bildet, welche die Grundlagen des wissenschaftlichen Forschens ausmachen." Zudem waren einerseits Kunst und Handwerk, die den Sinn mehr für das Konkrete, aber auch für die Oberfläche und nicht für das Wesen der Dinge schärfen, bei den Hebräern im Vergleich zu anderen semitischen Völkern kaum so zur Entfaltung gelangt, um irgend wie hemmend in den geistesentwickelnden Prozeß einzugreifen, während man hier andererseits, wie bei den orientalischen Staaten überhaupt, die wissenschaftliche Beschäftigung nicht Sache einer bevorzugten bürgerlichen Klasse vielmehr allein Aufgabe der Priesterschaft werden sieht, wodurch notwendig mit der Zeit Denken und Erkenntnis eine einseitige Beziehung auf den Religionskultus erlangen mußte. So kam es schließlich, daß die Gottesvorstellung der Israeliten, namentlich nach der ersten Verbannung und unter dem Einfluß des babylonischen Priesterglaubens, sich zum geläuterten jüdischen Monotheismus hindurchgerungen hat. „Gerade in der palästinensischen Gegend mit ihrem starken, internationalen Handel, aber ohne entwickelte bildende Kunst, ohne eine profane Aristokratie mit intellektuellen Neigungen und Bedürfnissen, hingegen mit starkem Priestertum konnte eine Religion, die von vornherein keinen Polytheismus mit scharf ausgeprägten Götterindividualitäten entwickelt hatte, leicht einen abstrakten, vergeistigten Charakter annehmen, und die Gottheit sich aus einer Persönlichkeit zu einer Idee oder einem Begriff auswachsen."[1]

Wenn auch der Aufschwung des Handels unverkennbar eine Blüteperiode für den jüdischen Staat bedeutete, bildete dennoch in Palästina, wie ja überall im Altertum, die Landwirtschaft den wesentlichen Nahrungszweig und die eigentliche Grundlage der Gesellschaft. Für die nomadisierenden Viehzüchter war der Handel nur Nebenbeschäftigung; und als sie sich seßhaft gemacht hatten, wurde der Bauernstand der Hauptträger der Bevölkerung, während die Zahl der beruflichen Kaufleute relativ gering blieb. Aber nichtsdestoweniger

[1] KAUTSKY a. a. O. S. 209.

war der Handel von entscheidendem Einfluß auf die landwirtschaftlichen Verhältnisse, insofern als die durch ihn ins Land gebrachten großen Vermögen einen Wechsel des Besitzstandes herbeiführten und damit Klassen und Klassengegensätze schufen. Die Reichen begannen ihren Grundbesitz immer weiter auszudehnen und suchten zu dem Zwecke die Kleinbauern von der Scholle zu verdrängen oder in Abhängigkeit von ihnen zu bringen. Und je mehr Kapitalien ins Land flossen, um so drückender machte sich die Überlegenheit der reichen Grundbesitzer bemerkbar, die den verarmten Kleinbauern gegenüber zuletzt nur noch als profitgierige Wucherer entgegentraten, in deren Belieben es stand, sie von ihrem Gütchen zu vertreiben oder als Schuldsklaven, die ihre Schuld abarbeiten mußten, darauf zu belassen. „Der letztere Modus wird für gewöhnlich vorgezogen worden sein, denn von stammfremden Kaufsklaven hören wir in Palästina nur wenig; die Israeliten zählten eben meist zu jenen unglücklichen Völkern, die Sklaven lieferten, nicht die Sklaven machten.“ Es war das unvermeidliche Ergebnis eines ökonomischen Prozesses, wie er sich auch in Athen und Rom wiederholte, und der mit dem wirtschaftlichen Niedergang und dem sozialen Untergang des freien Bauernstandes schließlich sein Ende erreichte. Ein trauriges, jammervolles Ende, von dem die flammenden Proteste und zornsprühenden Verkündungen der Propheten uns noch heute erschütternd erzählen.

Freilich haben auch die politischen Verhältnisse in gleicher Richtung mitgewirkt. Ich denke hier unwillkürlich an die arme Türkei, die infolge ihrer günstigen geographischen Lage sich in der schlimmsten politischen Situation befindet, aus der sie sich, eben aus diesem Grunde, wohl kaum je mit Erfolg herausreißen dürfte. Als die unübertroffene Verkehrsstraße zwischen Asien und Europa, als die früher einzige und noch immer wichtigste Verbindungslinie, die von Indien und dem Persischen Golf nach dem Mittelländischen Meere führt, hat das Gebiet von jeher bei den anderen Staaten Neid und Mißgunst gepaart mit Furcht vor dem Besitzer erregt. Konnten sie auch nicht hoffen, Herren des Landes zu werden, so ging ihre Sorge wenigstens dahin, den Besitzer nicht zu mächtig und für sie zu gefährlich werden zu lassen. Und als die Türkei einmal wirklich ernstlich Miene machte, sich aufzuraffen, und mit starker, bewunderungswerter Geste, die von ebenso außerordentlicher Lebens- wie Willenskraft zeugte, sich dazu anschickte, Versäumtes nachzuholen und Neues und Großes zu leisten —, sofort waren sie alle zur Stelle, um durch die widerlichsten Manöver ihr Vorhaben zu stören. In

einer weniger exponierten Lage hätte das osmanische Volk zweifellos viel ruhiger, sicherer und demgemäß auch weit erfolgversprechender den Regenerationsprozeß an sich vollziehen können. Wie es nun der modernen Türkei ergeht, so erging es ähnlich dem alten Israel. Palästina bildete das Binnenland der damals bedeutendsten Kulturstaaten und war so für den Handel Ägyptens, Babyloniens und Syriens von der größten Wichtigkeit. Was nützte es den Juden, daß sie aus Ägypten wegzogen, wenn hintendrein die Ägypter in ihre Heimat nachgezogen kamen? In der Tat hörte Palästina nicht auf, der Schauplatz fortwährender Kämpfe zu sein. Von den ewigen Beunruhigungen und Befehdungen der kleinen Nachbarreiche ganz abgesehen, blieb es das beständige Ziel assyrischer und babylonischer sowie griechischer, syrischer, ägyptischer und römischer Eroberungsgelüste. Dazu kam noch, daß Palästina als Knotenpunkt des Verkehrs oft zum Tummelplatz für die Heere feindlicher Mächte wurde, ohne daß die Juden eigentlich direkt an den Kämpfen beteiligt wären. Zu den Verheerungen der Kriege, die sie selbst führten, gesellten sich damit noch die Verwüstungen fremder Armeen, die äußere Umstände häufig ins Land brachten. So haben die politischen Ereignisse die Wendung, welche die Dinge dank der ökonomischen Entwicklung genommen hatten, unterstützt, gefördert — und durch einen Gewaltakt auch zum Abschluß gebracht. Der Untergang des Staates war mit dem Niedergang der Bauernschaft unvermeidlich; er war in Israel ebenso unaufhaltsam geworden wie später im römischen Weltreich. Immerhin hätte der natürliche Auflösungsprozeß noch lange dauern können, wenn nicht übermächtige Feinde dem jüdischen Staate, ehe seine Lebenskraft erschöpft war, den Todesstoß versetzt hätten: Im Jahre 722 räumten die Assyrer mit den zehn Stämmen des nordisraelitischen Reiches auf, indem sie ihre Hauptstadt Samaria eroberten, die Blüte der Bevölkerung in Gefangenschaft wegführten, dann dafür Menschenmassen aus babylonischen Gebietsteilen im Lande ansiedelten; und endlich erfolgte noch im Jahre 586 die Eroberung Jerusalems mitsamt dem Landbezirk Judäa durch den Babylonierkönig Nebukadnezar, der gleichfalls alle wehrfähigen Teile des Volkes als Gefangene mit sich fortnahm und damit auch dem Rest des jüdischen Reiches das Ende bereitete.

Erst im Exil, wo das Judentum sich ganz zu einer Nation von Städtern und Händlern herausbildete, erfuhren die vorher zum erheblichen Teil latent liegenden Fähigkeiten ihre volle Entfaltung. Die kühlabwägende Intelligenz, der mathematische Sinn, das zuende-

denkende Spekulations- und Abstraktionsvermögen, damit aber verbunden ein starkes Gefühl der Zusammengehörigkeit und eine ebenso tiefe soziale Empfindung wie opferfreudige national-religiöse Begeisterung — alle diese „jüdischen Rasseneigenschaften“ gewannen für die Gestaltung des Lebens des Einzelnen sowohl wie der Gemeinschaft immer mehr Geltung und entscheidenden Einfluß. Mit der Rückkehr in ihre Heimat begannen für die Juden die wirtschaftlichen und politischen Kämpfe von neuem; nur diesmal um so stärker und heftiger, als die Spannung zwischen unzulänglichem Können und hoffnungsschwangerem Wollen jetzt in gesteigertem Maße zutage trat. Kaum daß die Juden noch zur Ruhe gekommen sind, zur Selbständigkeit sind sie nicht mehr gekommen; und der kurze Aufstieg, den Palästina als Königreich der Makkabäer genommen hatte, wurde übervoll aufgewogen durch die Tyrannenherrschaft des edomitischen Parvenüs, des Königs Herodes. So konnte auch von einem geordneten sozialen Leben in Palästina nicht mehr gut gesprochen werden. Die Juden blieben Städter und Händler, indes ihr Land, einem Spielball gleich, abwechselnd in die Hände der Seleuciden, Ptolemäer und der römischen Statthalter gelangte und unter der Last der beutegierigen Fremden immer mehr verkümmerte. Daß solche Zustände nicht von Dauer sein konnten und in wachsendem Grade zum Konflikt führen mußten, ist begreiflich. Es war vor allem die Fremdherrschaft, die man immer rebellischer empfand, das Römerjoch, dem man alles Unglück und alles Unheil zuschrieb und gegen das sich der ganze Haß, die ganze Empörung und die ganze Verzweiflung des Volkes richtete. Und es folgten, ja überstürzten sich im jüdischen Reiche, bis zu dessen Untergang, die revolutionären Unternehmungen zur Befreiung des Landes vom Fremdendruck und zur Abschüttelung der Römermacht. Freilich mußte aber auch unter solchen Umständen jeder verfehlte Anschlag zugleich eine seelische Erschütterung der Massen zur Folge haben. In der Tat sehen wir, wie schrittweise mit dem Schwinden der Kräfte der Wirklichkeit sich unter den Juden eine wachsende Hoffnung auf Wundertaten breit macht. Sind auch die menschlichen Anstrengungen erfolglos, so darf doch das auserwählte Volk mit einem übermenschlichen Eingriff zu seinen Gunsten rechnen; ist auch die Gegenwart den Kindern Israels wenig hold, so muß doch in der Zukunft, und zwar in der möglichst baldigen, ein Messias ihnen Heil bringen; und eben weil die nationalen Waffen versagen, kann man allein noch durch Wort und Beispiel für eine Bekehrung und Besserung der Menschen wirken. Auch das war eine

revolutionäre Bewegung oder, wenigstens, revolutionäre Gesinnung, von der ein anderes Leben erhofft wurde; nur war sie passiv, resigniert, ich möchte sagen transzendent. „Der Messias, das war die Revolution, die umso mehr auf übermenschliche Kräfte, auf Wunder bauen mußte, je mehr sich die Kräfte der Wirklichkeit zuungunsten der ausgebeuteten und gequälten Massen verschoben."[1] Bei den Essenern finden wir diese Anschauungen am stärksten zum Ausdruck gebracht, die in diesem Gedanken lebten und wirkten und darin völlig aufgingen. 150 Jahre vor Christus soll der Orden entstanden sein, um mit der Zerstörung Jerusalems aus der Geschichte zu verschwinden. Um so nachhaltiger allerdings war seine Rolle bei Propagierung der ersten christlichen Ideen im römischen Reiche: zunächst unter den dortigen Juden und dann in der heidnischen Welt.

IV.

Eine wissenschaftliche Arbeit werten, heißt sie auf ihren organischen Aufbau prüfen. Es erscheint mir unangängig, das Urteil schon von der Stellungnahme zum Ausgangspunkt des Forschers abhängig zu machen. Ist ja die Methode als Prämisse im wesentlichen ein Credo, wenn auch subjektiv zur Überzeugung verhärtet. Unter dieser Voraussetzung aber muß man bekennen, daß KAUTSKYs Darstellung von der Entstehung des Christentums eine im hohen Grade beachtenswerte Leistung bildet. In starkem Gefüge gliedern sich die Teile aneinander, und in großer Übersichtlichkeit wachsen die Einzelerscheinungen aus dem Gesamtbilde hervor.

Allein bisweilen läßt sich der Eindruck nicht verwischen, als ob die scharfsinnigen Deduktionen eher im feinnervigen Hirn des sozialistischen Schriftstellers denn im Boden der vier- und siebenhügligen Stadt wurzelten. Mit Absicht bin ich etwas ausführlicher bei der Entwickelung des jüdischen Monotheismus gewesen. Um so gleichzeitig eine Probe aufs Exempel über die KAUTSKYsche Denkart zu geben. Aber trifft das dort Gesagte in Wirklichkeit auch zu? Wenn es wahr ist, daß der Handel das begriffliche Denken und den Patriotismus stärke, also einerseits das Stimulans zum Monotheismus bilde und andererseits das Nationalgefühl besonders kräftig errege, warum hat sich das Phänomen zum mindesten nicht auch in den Städten Zor und Zidon ereignet? Wenn ein asiatisches Volk Handel

---

[1] KAUTSKY a. a. O. S. 305.

im großen Stil getrieben hat, dann sind es zweifellos die Phönizier gewesen. Sie vermochten jedoch ebensowenig den Mythus und die Vielgötterei zu überwinden, wie sie sich jemals zur einheitlichen Staatsbildung emporschwingen konnten. Oder aber beispielsweise gar wenn KAUTSKY den Versuch unternimmt, den Glauben an die Auferstehung Christi mit der Sehnsucht eines messianischen Sieges über das allgewaltige und unüberwindbare Rom zu erklären! „Seit den Zeiten der Makkabäer hatte in der ganzen antiken Welt das Vertrauen in die Selbsttätigkeit der Völker abgenommen. So wurde auch unter dem Messias nicht mehr das jüdische Volk verstanden, das sich selbst befreit, sondern ein gewaltiger Kriegsheld, voll wundertätiger Kraft, den Gott entsendet, das gequälte Volk der Auserwählten und Heiligen aus Trübsal und Not zu erretten und zu erlösen . . . . Wenn man aber dem Messias die Kraft zutraute, Rom zu überwinden, dann mochte er wohl auch mit dem Tode fertig werden. Totenerweckungen galten damals als nichts Unmögliches. So kam man zur Anschauung, daß die Vorkämpfer des Judentums, die im Kampfe gefallen waren, nach dessen Siege in voller Leiblichkeit aus ihren Gräbern erstehen und ein neues Leben der Freude und des Genusses beginnen würden. Dabei handelte es sich nicht um eine Unsterblichkeit der Seele, sondern um eine Wiederbelebung des Leibes, dem auch höchst reale Genüsse im siegreichen Jerusalem zugedacht waren.“ Das ist ein psychologischer Salto mortale, bei dem übersehen wird, daß der Kampf mit Rom einen immerhin natürlichen Vorgang bildete, der Sieg über den Tod jedoch eine übernatürliche Erscheinung darstellte, für deren Annahme daher auch eine ganz andere Seelenenergie als Quelle vorausgesetzt werden müßte.

Insofern dürfte sich doch gegen KAUTSKYs Darstellung der Einwand einer gewissen Verkümmerung und zum Teil willkürlichen Handhabung der materialistischen Geschichtsauffassung als Methode nicht umgehen lassen. Bei der Betrachtung gesellschaftlicher Vorgänge wird es stets eine erste Forderung sein, mit aller Schärfe zwischen methodologisch-prinzipieller Forschungsarbeit und empirisch-bedingter Darstellungskunst zu unterscheiden. Mag man im Kausalnexus der Bedingungen, die dem Lebensprozeß das Gepräge verleihen, das ökonomische Moment als die Vernunftidee geschichtlicher Würdigung postulieren, in der Schilderung bestimmter sozialer Phänomene wird man nicht umhin können, auch den anderen Motivationen, sofern sie sich unmittelbar oder mittelbar bemerkbar machen, auf ihre relative Wirkungskraft nachzuspüren. An das erste Glied der Kette

anschließend, drängen weitere Faktoren nach, die auf den Entwicklungsgang des Gesellschaftsprozesses gleichfalls kausalbildend einwirken, so daß eine in einseitiger Weise vorgenommene Anwendung der generell-metaphysischen Voraussetzung bei der Interpretierung spezieller und in sich geschlossener Sozialerscheinungen nicht selten zu einer geschichtsklitternden Vergewaltigung des Tatbestandes führt. Ohne Rücksicht also darauf, wie weit in einem anderen Zusammenhange die verschiedenen Tatsachen als bloße Emanationen eines primären ökonomischen Einflusses zu deuten sind, gilt es im konkreten Falle vornehmlich, die einzelnen in die Erscheinung tretenden Faktoren festzustellen und ihre Wirkung auf die Gestaltung der Gesellschaftsverhältnisse abwägend hervorzuheben. Darin liegt der prinzipielle Gegensatz zwischen der reinen Lehre und ihrer praktischen Verwertung, oder mit Bezug auf den historischen Materialismus, um ein Wort FRIEDRICH ENGELs zu gebrauchen, zwischen der suchenden Methode und der fertigen Schablone. In diesem Sinne kann die Aufgabe der geschichtlichen Untersuchung letzten Endes nur darauf hinauslaufen, die Bedingungen des gegebenen Gesellschaftsprozesses so umfassend wie möglich bloßzulegen, ganz einerlei, ob man dabei zu ökonomischen, politischen oder aus dem Bewußtsein fließenden Kausalreihen gelangt. Hingegen wird der Versuch, alle Vorgänge im geistigen Leben der Menschen direkt aus Reizungen aus der wirtschaftlichen Sphäre abzuleiten und jede Bewußtseinsveränderung der Gemeinschaft unmittelbar durch Veränderungen in der Produktionsweise entstehen zu lassen, notwendig zu mehr oder weniger künstlichen Konstruktionen führen müssen. Und eben nach dieser Richtung ist KAUTSKYs an sich gewiß sehr gehaltvolle, an überraschenden Gesichtspunkten wie an bemerkenswerten Kombinationen gleich reiche Darstellung von der Entstehung des Christentums ein überaus beredter Beleg.

Für mich persönlich freilich gilt das schöne Wort des Meisters, dem zu Ehren diese kleine Studie geschrieben ist: „Wer sich auf die These versteigt, daß der Mensch schlechterdings das Produkt der Wirtschaft und des Verkehrs sei, gerade weil er als Produzent derselben bedingt und verdingt sei, der hat sich Mephisto verschrieben; der hat den Unterschied zwischen der Materie und dem Geiste und der Sittlichkeit des Menschen preisgegeben.“[1]

---

[1] Ethik des reinen Willens von HERMANN COHEN S. 314.

Spuren alter Volksbücher in der Aggada.

Von PHILIPP BLOCH-Posen.

1. Schon bei einer oberflächlichen Durchsicht der älteren Aggadawerke, wie Pesikta derab Kahana, Bereschith rabbah, Echa rabbathi und dergleichen, machen wir die Wahrnehmung, daß in diesen Schriften zwei verschiedene Sprachidiome nebeneinander hergehen, das Hebräische der tannaïtischen Zeit oder der Mischnah und das Aramäische; ersteres ist die Schrift- oder Gelehrtensprache, letzteres die Umgangssprache. Das sprachliche Darstellungsmittel, das zugrunde liegt und überall vorwaltet, bleibt das Hebräische[1]. Aber in

[1] Das Hebräisch der talmudischen Zeit unterscheidet sich ganz deutlich von dem Hebräisch der arabischen Zeit, namentlich der spanischen Renaissance. Ein Wort wie z. B. מליצה für „Gleichnis" „Dichtung" findet sich in der talmudischen Epoche nicht, welche hierfür משל oder מתלא verwendet, und taucht erst wieder in der nachtalmudischen Zeit auf. Wo es sich daher in der aggadischen Literatur findet, macht es sich als spätere Interpolation verdächtig. Eine spätere Interpolation ist es jedenfalls in der Einleitung zu Schir haschirim rabbah, Pethichah 2: תחת אבותיך יהיו בניך, wo betreffs der Gleichheit und Ungleichheit zwischen Vätern und Söhnen vier Charakterverhältnisse unterschieden werden und für jedes Verhältnis ein Spruch aus der Heiligen Schrift und ein Spruch aus dem Volksmund beigebracht wird. Aber bei dem Verhältnis רשע מוליד רשע heißt es: רשע מוליד רשע יש לו מקרא ויש לו משל ויש לו מליצה וכ' und werden drei Sprüche angeführt, zwei aus der Heiligen Schrift und einer aus dem Volksmund, während bei den drei übrigen Fällen immer nur gesagt wird: יש לו מקרא ויש לו משל. Darum muß es auch beim רשע מ' ר' ebenso heißen und überall מליצה, auch mit seinem Vers, gestrichen werden. Es muß demnach gelesen werden: רשע מוליד רשע יש לו מקרא ויש לו משל, מקרא דכתיב והנה קמתם תחת אבותיכם וכ' משל מה ילדת חפושיתא וכ'. Auch an der Spitze muß ויש להם מליצה gestrichen und gelesen werden: וכולהון יש להם מקרא ויש להם משל. — Während ferner in der talmudischen Zeit die Vorliebe für aramäische Formen und Worte vorherrscht und man bei sprachlichen Neuschöpfungen gerne auf das aramäische Sprachgut zurückgreift, geht

den Chorus der gelehrten Vortragenden mischt sich häufig ein fremdartiger Gast, der mit seiner vulgären Mundart von der gleichsam gebildeten Ausdrucksweise des gelehrten Kreises wunderlich absticht; manchmal hat man sogar den Eindruck, als wenn durch die konventionelle Form des hebräischen Ausdrucks der aramäische Naturlaut, der vertraute, naturwüchsige Dialekt, wieder durchbricht. Indes gehen beide Idiome nur selten ineinander über, sie stehen vielmehr meist unvermittelt nebeneinander; wo das hebräische Stück aufhört, beginnt die aramäische Erzählung. Bald sind es aramäische Splitter, welche in eine hebräische Partie eingesprengt sind, bald kleine Geschichtchen, welche sich an die hebräische Textausführung anlehnen, hin und wieder erscheinen auch größere, zusammenhängende Partien in rein aramäischer Mundart. Was bedeutet dieser Wechsel mit den sprachlichen Darstellungsmitteln? Aus welchem Grunde hat man das Aramäische sich mitten inne zwischen das Hebräische einschieben lassen?

Der Versuch, hierauf zu antworten, soll sich gegenwärtig auf die Pesikta derab Kahana[1] beschränken, weil diese Pesikta in jeder Richtung am leichtesten zu übersehen ist. Überdies halte ich die Pesikta für das älteste aggadische Schriftwerk, das uns erhalten ist; jedenfalls hat sie den Typus am deutlichsten und schärfsten ausgeprägt, nach welchem die Kompilationen aus den Urschriften bearbeitet und die älteren Aggadasammlungen abgefaßt wurden, so daß für die alten Aggadawerke dasselbe gilt, was in der Pesikta als maßgeblich beobachtet wird.

2. Betrachten wir also die Pesikta derab Kahana daraufhin, so gewahren wir, daß die kleinen Stücke, gleichsam die aramäischen Splitter im hebräischen Fleisch, sich als Sprichwörter, Sentenzen, fliegende Worte und Redensarten des Volksmundes und dergleichen

---

die nachtalmudische Zeit auf die Stammwurzeln des hebräischen Wortschatzes zurück, der von der Bibel geboten wird, um daraus nach ihrer etymologischen Erkenntnis Neubildungen zu schaffen. — Es scheint übrigens, daß der Übergang von dem Hebräisch der talmudischen Zeit zu dem der späteren Renaissance nicht bloß durch die großen Grammatiker, wie Menachem und Dunasch u. a., sondern auch durch die Gebete und Schriften der יורדי מרכבה vermittelt und gefördert wurde, da diese letzteren sich durch besondere Reinheit des hebräischen Sprachgutes auszuzeichnen pflegen.

[1] Diese Pesikta verwendet den aramäischen Sprachgebrauch so reichlich, wie kein anderes Aggadawerk, und wird darin nur von der Aggada des Jerusalemitischen Talmud übertroffen. Am nächsten steht ihr in dieser Hinsicht der Midrasch Echa rabbati.

darstellen. Sie haben den Zweck, ein Wort, einen Satz dem allgemeinen Verständnis näher zu bringen, oder einen Gedanken, eine Texterklärung anschaulich und eindringlich zu machen; sie werden, da es Prinzip der älteren Aggada ist, sich möglichst gewissenhaft an die Vorlage zu halten, wahrscheinlich genau so wiedergegeben, wie sie kursierten. So z. B. Piska 1 (S. 7ᵇ) zu וראש עגול לכסא מאחריו (I Kg 10, 19) heißt es erklärend: א"ר אחא כהדא קתדרא דידורושא. „Es sagte R. Acha: wie etwa der Kanzelsitz eines Predigers." Gleich darauf heißt es in demselben Stück, um zu erklären, warum der siebente Himmel außer acht gelassen wird: הן דמלכא שרי טימיקון „(der Platz), wo der König selbst weilt, ist eximiert", ferner daselbst (S. 8ᵃ) צב מטוכסות תני בשם ר' נחמיה וכ' „צב bedeutet: wohl ausgerüstet; man sagte namens des R. Nehemia: „sie waren wie eine Art gewölbter Lade." In derselben Piska (S. 9ᵃ) ומבני יששכר יודעי בינה לעתים (I Chron 12, 32) erklärt R. Jose לעתים als לקירסין „die günstigen Zeitpunkte." — Piska 2 (S. 13ᵃ), P. 6 (S. 60ᵃ) מהו אלים צמר (II Kg 3, 4) erklärt R. Abba bar Kahana: פרובטיא „Schafe." — Piska 5 (S. 49ᵃ): מהו נצב (Ps 82, 1) erklärt R. Chaggai namens des R. Jizchak איטימוס[1] „bereit dastehend;" daselbst erklärt R. Jose bar Chanina עופר האילים (Cant 2, 9) mit לעורזליהון דאילתא[2] „den Jungen der Hirschkuh;" daselbst (S. 50ᵃ): קומי לך wird erklärt mit זרזי גרמך „beeile dich." — P. 6 (S. 59ᵃ) wird von R. Huna bar Jose לחם הפחה (Nehemiah 5, 18) erklärt als קקבטין „Feinbrot." — P. 7 (S. 63ᵃ) wird עורה כבודי (Ps 57, 9) erklärt: אתער כבודי מן קדם איקרי דברייי וכ' „meine Ehre werde rege vor der Ehre meines Schöpfers usw." — P. 10 (S. 86ᵇ) wird von R. Jochanan כיצד היו המים עשויין לישראל כחומה וכ' dahin erklärt כאילין קינקיליא וכ' „wie etwa ein Gitterwerk; darauf faßte ihn Serach, Tochter Assers, scharf ins Auge und sagte: ich war dort dabei, sie waren wie etwa Fenster." — P. 11 (S. 99ᵃ) erklärt R. Jehuda bar Simon (Jud 18, 27) אשר עשה מיכה mit זה צלמניא „das sind die Götzenbilder"

[1] Diese Erklärung gehört zu den in den verschiedenen Aggadawerken sich wiederholenden Zitaten (vgl. die Parallelstellen bei BUBER a. a. O.). Derartige beliebte Wiederholungen sind ebenfalls ואלבישך רקמה ר' סימי אומר פורפירון וכ' (S. 84ᵇ); ebenso zu וישמעו את קול אלהים וכ' (S. 1ᵇ), zu מנת כוסם (S. 103ᵃ), zu ערו ערו עד היסוד בה (S. 134ᵇ) u. a.

[2] Das ganze große Stück, das von דומה דודי לצבי (S. 48ᵇ) beginnt und bis zu ר' יוחנן פתח וכ' (S. 51ᵇ) in der Piska 5 פ' החודש reicht, gehört gar nicht in diese Piska und hat sich aus שיר השירים רבה hier eingeschlichen. Es unterbricht die Reihe der Pethichoth in störender Weise und dehnt die Piska zu einer Länge aus, die ebenso ungewöhnlich wie unmotiviert ist. Für unsere Anführung oben ist dies freilich belanglos.

und ואת הכהן mit זה כומריא „das sind die Götzenpriester.“ — P. 12 (S. 103a) erklärt R. Samuel bar Nachman namens des R. Jonathan מנת כוסם (Ps 11, 6) mit כדיפלאפוטירון שלאחר המרחץ „wie ein Doppelbecher nach dem Bade,“ eine Erklärung, die wie ein beliebtes Zitat in den Aggadaschriften häufig wiederkehrt. Ebenso P. 18 (S. 134b) zu ערו ערו עד היסוד בה (Ps 137, 6) erklärt R. Abba bar Kahana פגארו פגארו „schleifet, schleifet!“ hingegen R. Lewi: פנון פנון „rodet aus, rodet aus!“, welcher Satz noch zweimal in der Pesikta selbst wörtlich wiederholt wird. P. 3 (S. 26a); P. 20 (S. 141a). Aus diesen Beispielen, die sich namentlich aus den prophetischen Piskoth und den Tischripiskoth noch überaus vermehren ließen, geht hervor, daß man, um ein nicht ganz verständliches hebräisches Wort oder einen Gedanken zu erklären, auf das Aramäische — als die Umgangssprache zurückgriff, wobei merkwürdigerweise sehr viele und sogar unerwartete Gräzismen unterlaufen. Man kann dies als Beweis ansehen, daß solche Erklärungen auf palästinensischem Boden entstanden sind, und daß man bei unerklärlichen Worten in der Aggada zunächst einen griechischen Ursprung annehmen darf.

3. Dem Zweck der Veranschaulichung und der Eindringlichkeit dienen aramäische Sprichwörter und Redensarten, welche im Volksmund umherliefen. Die Sprichwörter sind nicht besonders zahlreich. So wird, um klar zu machen, daß der Sturz Roms durch eine „große“ Macht erfolgen werde, das Sprichwort angewendet לפום תורא טבחא „im Verhältnis zum Ochsen steht der Metzger.“ P. 5 (S. 56b). — Wenn ein Prokurator die Provinz ausplündert und in der Großstadt dann die Armen beschenkt, so sagt ein Sprichwort: „sie gibt sich preis für Äpfel und verschenkt sie an die Kranken.“ מתלא אמר גיירי בחיזורין ומפלגי לבישין P. 11 (S. 96a). — Gott empfiehlt dem Mose, als die Engel, welche ihm die Thora streitig machen, in die Enge getrieben vor seiner Entgegnung verstummen, die Lehre sofort niederzuschreiben, mit den Worten: „während du die Sandale noch am Fuße hast, tritt die Dornen nieder.“ עד דסנדלא ברגלך כבוש כובה (das. S. 99b). — Joseph beruhigt seine Brüder, indem er spricht: „ihr seid der Kopf, ich bin der Rumpf; wenn der Kopf dahin geht, was taugt der Rumpf?“ אין אזיל רישא מה גופא טב. P. 16 (S. 126a). — Die Leute von Ninive riefen zu Gott „mit Macht“ (Jona 3, 8); das letzte Wort erklärt R. Simon ben Chalafta: „der Zudringliche (wörtlich Freche) hat selbst bei dem Hartherzigen (wörtlich Bösen) Erfolg, — geschweige erst bei dem, der die Güte der Welt ist“ חציפא נצח לבישא וכל שכן לטובו של עולם P. 25 (S. 161a). — Hebräisch finden sich allenfalls vier Sprich-

wörter: מתלא אמר דעת קנית מה חסרת דעת חסרת מה קנית „ein Sprichwort sagt: hast du Erkenntnis erworben, was fehlt dir? fehlt dir Erkenntnis, was hast du erworben?" P. 4 (S. 33^{a}). — אין שוטה נפגע ולא בשר המת מרגיש באיזמל „einem Narren passiert nichts und das Fleisch eines Toten fühlt nicht das Messer" P. 25 (S. 165^{b}). — כפה ס״ח את המנורה „das Füllen hat den Leuchter umgestürzt" P. 15 (S. 123^{a})[1] — הרבה סייחין מתו ונעשו עורותיהן שטוחין על גבי אמותיהן „manches Füllen ist gestorben und man hat aus seinem Fell eine Decke für seine Mutter gemacht." P. 27 (S. 173^{a}); doch zeigen auch diese teilweise ein Mischidiom aus Hebräisch und Aramäisch.

4. Zahlreicher sind die Sentenzen und Redensarten, welche ausdrücklich als aus dem Volksmund herrührend bezeichnet werden, oder als solche leicht erkennbar sind. P. 8 (S. 71^{b}) תמן אמרין עבדין מניה חררה לכלבא ולא טעמיה „dort (in Babylon) sagt man: macht man davon (von Gerste) Kuchen für den Hund, so mag er nicht davon schmecken." — P. 10 (S. 81^{a})[2] א״ר יוחנן אמרו לפעלא טבא אישר „es sagte R. Johanan: man sagt einem tüchtigen Arbeiter: bravo!" — das. (S. 83^{a})[3] כאינש דאמר ברוני סברוני סכיוני „wie ein Mensch sagt: mein Enkelsöhnchen hat meine Miene, mein Aussehen." — P. 13 (S. 112^{a}) כאינש דאמר לחבריה חמי מה עביד לי פלן שחיק טמיא „wie ein Mensch zu seinem Nächsten sagt: siehe was mir jener — sein Gebein möge zerstieben! — angetan hat". — P. 14 (S. 117^{a}) א״ר עקיבא יאי מסכנותא לברתה דיעקב כהיך ערקא סומקא בקודלא דסוסיה חוור „es sagte R. Akiba: Armut steht der Tochter Jakobs so schön, wie ein roter Halfter dem Nacken eines weißen Zelters" — das. כד תימוט בירה בירה שמה וכד תרום קיקלא קיקלא שמה „wenn ein Schloß sinkt, heißt es immer noch Schloß, und wenn ein Misthaufen steigt, heißt er immer noch

---

[1] Zuerst angewandt auf einen käuflichen Richter, bei dem die Bestechung mit einem Eselfüllen die Bestechung mit einem silbernen Leuchter ausgestochen hat; dann wohl als Sprichwort für jeden feilen Richter in Gebrauch gekommen, vgl. Wajikra rabb. c. 21 (Pes. S. 137^{a}).

[2] אישר bedeutet wohl „es stärke dich (der Herr)"! für יישר.

[3] Der schwer zu erklärende Spruch wird aus dem Zusammenhang klar. Durch das ני am Ende der Worte משפחת הראובני וכ׳ findet R. Marinus angedeutet, daß die Enkel in Gesicht und Haltung den Ahnen ähnliche Züge aufgewiesen haben. ברוני ist Diminutiv von בר „Sohn", kann aber doch auch heißen: „der meinem Sohne Angehörige"; סברוני ist Diminutiv von סבר „Miene"; סכיוני läßt sich aus vorhandenen Schriften nicht belegen, hängt entschieden mit סכה „sehen" zusammen, bedeutet also „Aussehen." Der Volksmund hat eben die Worte, wie es seine Art ist, reimartig zusammengefügt und sie dem Großvater in den Mund gelegt.

Misthaufen." — P. 19 (S. 139[a]) מה את מיצור חבלא בתרי ראשין „willst du etwa den Strick an beide Enden anknüpfen?"[1] — P. 20 (S. 142[a]) בנוהג שבעולם אדם שאין בו דעת הבריות אומרים חכים הוא דין דלא אכל פתא דחטין מן יומוי „von einem dummen Menschen pflegen die Leute zu sagen, er ist so klug, weil er noch niemals in seinem Leben Weizenbrot gegessen."

Fliegende Worte oder markante Ausdrucksweisen sind es, wenn beispielsweise Rom in seiner Habsucht mit einer „Dornhecke" verglichen wird; דאת מפשר ליה מן הכא והיא מתעריא מן הכא „löst du sie auf der einen Seite los, hakt sie sich wieder auf der anderen an." P. 2 (S. 11[a]). — Ebenso P. 5 (S. 43[a]) spricht Gott zu Abraham: עד מתי אתה יושב ותמה בלבך פסק מלכיא מן לבך „wie lange willst du da sitzen und dein Herz beschweren! Banne die Bedenklichkeit aus deinem Herzen." — P. 6 (S. 58[a]) wird auf die Bemerkung der Rabbanan, daß das eschatologische Vieh „der Behemoth" sich von den Tieren der Berge nähre, die Verwunderung geäußert: ואיפשר כן אית בעיר אכיל בעיר „ist dies denn möglich? gibt es einen Wiederkäuer[2], der andere Wiederkäuer verzehrt?" — P. 8 (S. 68[b]) wird zu Koheleth 11, 9 bemerkt: וכי הותרה רצועה לית דין ולית דיין[3] „soll der Zügellosigkeit damit das Wort geredet werden, als ob es kein Recht und keinen Richter gäbe;" — P. 9 (S. 79[b]) läßt R. Lewi zu Exodus 1, 22 (vielleicht richtiger zu 1, 17) den Pharao sprechen: עד דאינון דקיקין תחות כורסי אמתהון אנא מחניק להו „so lange sie noch zart unter dem Stuhl der Mutter sind, will ich sie erdrosseln." — Sicherlich liegt eine volkstümliche Redensart zugrunde, wenn P. 10 (S. 82[a]) zu Exodus 18, 11 כי בדבר אשר זדו עליהם[4] R. Eleasar bemerkt: באמטיתא דאמיטון בה אתמט להון „mit dem Maß, mit dem sie gemessen, ist ihnen gemessen worden" (?), und R. Josua ben Lewi: באכרעתא דאכרעתון בה אתכרע להון „auf der Wage, auf der sie gewogen haben, wurde ihnen gewogen" — P. 16 (S. 125[b]) führt aus, daß die Israeliten den Propheten Amos in hämischer Deutung seines Namens פסילוסא „Stamm-

[1] Ein Strick, an dem man sich heraufziehen oder herablassen will, darf nur an dem einen Ende befestigt sein.

[2] בהמה, aram. gebräuchlicher בעיר ein Tier, das im Gegensatz zu חיה zum Genuß erlaubt ist, also ein Wiederkäuer.

[3] Wörtlich: „wird etwa der strafende Riemen gelöst, auseinander genommen?"

[4] In der Pethichah אל תרבו תדברו גבוהה muß unmittelbar wohl auf diese Worte der dort fehlende Vers כי בדבר אשר זדו עליהם folgen, denn dieser wird durch „Maß" und „Gewicht" erklärt. אמטיתא ist nicht recht zu verstehen, es könnte hier wohl nur „Maßstab" heißen, wenn es nicht mit אכרעתא synonym oder gar identisch ist.

ler" höhnten. — Ps 19 (S. 138b) der Vorwurf Gottes an Israel הא אנישתון אפיכון[1] „ihr habt euch mißliebig gemacht" und P. 25 (S. 162b) König Manasse's verzweifelter Ausruf כל אפיא שווין „alle Numina sind einander gleich" sind offenbar volksläufige Schlagworte. — Ein charakteristisches Beispiel für den Wechsel des Hebräischen und Aramäischen bietet die erste, sehr interessante Pethichah der Piska 3 פ' זכור (S. 22b ff.). Als ein volkstümliches Wort wird bezeichnet (S. 23b). דיהון ברייתא אמרין ליטין ביזייא דהכדין אוניק „es würden die Leute sagen: Fluch der Brust, die einen solchen gesäugt;" dem Volksmund gehört wohl auch der Ruf an: טב ליה מתכנש בשלם „es ist für ihn besser, daß er in Frieden von hinnen scheidet." Schon in diesem Stücke sieht man, daß die Belegphrasen, um irgend welche Äußerungen aus der Heiligen Schrift zu belegen, aramäisch gehalten sind: הדא הוא דכתיב (meist abgekürzt: הה"ד) ist gleich זה שאמר הכתוב; — מן הדין קרא „aus diesem Schriftvers" (elliptisch); ואית דמייתי לה מן הדין קרא „Manche leiten es von jenem Schriftvers ab." (S. 23b) Überhaupt werden die Termini, mit welchen die Ableitung aus einem Schriftvers oder der Hinweis auf einen solchen eingeführt oder begründet wird oder die Aussprüche auf Autoren oder Überlieferung zurückgeführt werden, zum größten Teil in der älteren Aggada aramäisch gegeben. תני „er oder man sagte", ודכוותה „ein gleicher Fall" (S. 7a), ומאי טעמא „welche Begründung gibt es dafür?" (S. 6b, 7a), מאי כתיב תמן? (S. 26a), ואתיא כהאי דאמר (S. 25b) oder gar ואתיא כיי דמר (S. 157b) „es entspricht dem, was N. N. sagt", ואית דמחלפין ליה „manche kehren die Namen um", (S. 46a), תרין אמוראים חד אמר וחרינא אמר „zweierlei Erklärer, der eine sagt . . . der andere sagt" (S. 15b, 180a usw.), תמני שטין „acht Gesichtspunkte" (S. 84b). ר' אבין אמר חדא ר' ראובן אמר תרתי „R. Reuben sagte zweierlei, R. Abin Eines" (S. 128a, 61a). ר' ברכיה אמר תרתי חדא בשם גרמיה וחדא בשם לוי „R. Berechjah sagte zweierlei, eines in seinem eigenen Namen und eines im Namen Lewis" (S. 128b).

5. Wir ersehen daraus, daß das aramäische Idiom sofort hervortritt, wo man Fühlung mit der Volksseele nimmt, oder wo im Verkehr zwischen Lehrer und Schüler der gewohnte Mutterlaut als das natürliche Sprachmittel sich geltend macht. Wenn demnach kleinere oder größere Erzählungen und Ausführungen im aramäischen Wortlaut gegeben werden, so ist klar, daß hier ein Zusammenhang mit der

---

[1] אנישתון אפיכון ist gleich אקשיתון אפיכון „ihr waret hartnäckig" d. h. ihr habt euch mißliebig gemacht. Vgl. BUBER a. a. O. Anm. 15.

Stimme oder Stimmung des Volkes besteht, indem man populäre Stoffe in allgemein verständlicher Form vorbrachte oder die Erzeugnisse des Volksgeistes selbst in ihrem ursprünglichen Wortlaut verwendete. Daher werden solche Erzählungsstücke häufig in Gleichnissen herangezogen, sie sind zahlreich über die gesamte Aggada verstreut und kehren meist in dem gleichen Wortlaut mit geringen Abweichungen in den verschiedenen Aggadawerken immer wieder. Alle diese Stücke zeigen entweder das rein aramäische Volksidiom oder sind doch nur schwach hebraïsiert. Zum größten Teil sind sie entweder humoristisch oder märchenhaft gehalten.[1] Die Erzählung von Jakob aus Kefar Neborai, welcher nachweisen will, daß auch Fische rituell geschlachtet werden müssen und dafür Stockschläge erhalten soll (S. 35[b] ff.), kann sicherlich, zu welcher Sekte auch besagter Jakob gehört haben mag, seiner ganzen Fassung nach nur scherzhaft gemeint sein. Wenn (S. 37[b]) erzählt wird, wie dem R. Jehudah ben Ilaï oder dem R. Abbuhu das Gesicht vor Freude gestrahlt hat und ein Heide die Ursache hiervon nach seiner Weise erklären will, so enthält diese Erklärung einen starken Sarkasmus gegen das Heidentum oder vielmehr gegen die Unbildung. Ein zarter, liebenswürdiger Humor umspielt das schöne Geschichtchen von dem Ehepaar zu Sidon, das sich trennen will und infolge der feinsinnigen Anordnung des R. Simeon ben Jochai sich wieder vereinigt (S. 147[a]). Einen pikanten Anflug durch seine fromme Naivität gewinnt der Humor, wenn die Erklärung einer Bibelstelle in einem Monolog oder Dialog ausgeführt ist, oder gar Gott selbst redend dabei eingeführt wird. So spricht Gott zur Erklärung von Jeremiah 10, 19: „Ich bin es, dessen Aufzucht so schlecht geraten ist". (S. 120[a] ff.). Zu Threni 3, 39 spricht Gott: „Adam, Jakob, Joseph habe ich Wohltaten erwiesen und sie haben gemurrt, auch Zijon ist nicht anders". (S. 131[a]). Zu Threni 1, 21 wird geschildert, wie Gott den Israeliten vorwirft, daß sie sich durch ihre Handlungsweise bei allen Völkern unbeliebt gemacht, worauf Israel antwortet: „Das sei Gottes Schuld; dadurch, daß sie seinen Geboten nachleben, entfremden sie sich allen Völkern". (S. 138[a] ff.) Zur Begründung des Omeropfers heißt es: Gott spricht: „ich bin dein Koch, solltest du mir nicht von deinem Gericht zu kosten geben, damit ich weiß, was es noch benötigt, ob Tau oder Wind oder Regen!" (S. 70[a]). Ein leiser Hauch von wehmütigem

---

[1] Sie werden fast nur für Gleichnisse verwendet.

Humor zittert selbst durch die tief tragischen Dialoge zwischen Jeremiah und Nebuseraddan (S. 113[a]) und zwischen Nebuseraddan und den Priestern (S. 122[a]). Ein grobkörniger Volkshumor erscheint in dem bekannten Geschichtchen, wie ein Sklave schlechte Fische vom Markt bringt und dafür dreifach bestraft wird, was zu dem geflügelten Wort Anlaß gegeben: „Faule Fische und Schläge dazu“ (S. 81[b]).[1] Ebenso in der Erzählung von dem Zechpreller, den der Wirt für einen Toten ausgibt und so lange für dessen Bestattung freiwillige Beiträge sammelt, bis er die Zeche zusammengebracht hat; halbtot entläßt er ihn mit den Worten: „Kannst dich jetzt wirklich begraben lassen“ (S. 164[b]).[2]

6. Überhaupt alles, was sich das Volk erzählt — Sagen, Märchen, Legenden zur Verherrlichung bedeutender Menschen, Kuriositäten, — trägt größtenteils ein aramäisches Sprachgewand. Das Geschichtchen von der Begegnung Simons des Gerechten mit Alexander dem Großen (S. 41[a]), die Verzweiflung der ägyptischen Erstgeborenen, welche die Waffen gegen Pharao ergreifen, damit er die Israeliten ziehen lasse (S. 65[a]), die humoristische Verhandlung zwischen Mordechaj und Haman, dessen Vater angeblich ein Dorffriseur gewesen sein soll (S. 72[a]ff.), die ergreifende Legende von dem wallenden Blut der erschlagenen Propheten, das nicht zur Ruhe kommt (S. 122[a]) und dergleichen sind sicherlich aus der Stimmung und Phantasie der jüdischen Volksseele hervorgegangen. Dagegen weist auf fremden Ursprung hin die Erzählung von der Ehre, die ein Hausherr seinem Hunde dadurch erweist, daß er ihn bei der Tafel neben den hochangesehenen R. Abbuhu setzt, weil der Hund seine Frau vor Vergewaltigung gerettet hat (S. 69[b]) und wie ein anderer Hund, um die Hirten vor dem Genuß vergifteter Milch zu bewahren, sich selbst an dieser Milch vergiftete (das.) und wie eine Hausschlange, um die Familie zu retten, den vergifteten Knoblauch selbst verspeiste (S. 80[a]). Volksmärchen sind es wohl, wenn von den bei der Einweihung der Stiftshütte geschenkten Rindern behauptet wird, sie hätten bis zu Salomo gelebt oder gar noch länger, wären nie krank gewesen usw. (S. 10[a]), oder wenn Serach, die Tochter Assers, den Moseh informiert, wo die Leiche des Joseph verwahrt worden, oder wenn sie

---

[1] Nur in der Mechilta, welche sich der hebräischen Sprache überall befleißt, wird auch dieses Histörchen hebräisch übersetzt (Mechilta, פ' בשלח c. 1 zu ויהפך לבב פרעה).

[2] Vgl. Monatsschrift f. G. 1886, Studien zur Aggadah S. 179, Anm. 1.

berichtet, wie es im Schilfmeer bei dem Durchgang der Israeliten ausgesehen habe. (S. 86[a], [b]). Zu der Verheißung, daß Jerusalems Mauern und Zinnen auf Saphiren gegründet und von Rubinen erglänzen werden und daß um Jerusalem herum die Edelsteine überall umher liegen sollen (Jesajah 54, 11, 12), werden, um ihre Möglichkeit nachzuweisen, allerlei Schiffermärchen beigebracht von abgelegenen Höhlen und Ortschaften, wo man derartige Edelsteine von unglaublicher Größe und reicher Fülle erblickt habe (S. 136ff.).

7. Von großen, zusammenhängenden Stücken finden sich in der Pesikta nur zwei, aus beliebten Sagenstoffen entnommen; aus der Alexandersage (S. 74[a]) und aus der Simeon ben Jochai-Legende (S. 88[a]ff.)[1]. Wir geben die letztere hier in der Übersetzung wieder, damit man aus dem Behagen, mit dem von der körperlichen Kraft, dem Schwank mit den Eseltreibern, dem polizeilichen Spürsinn erzählt wird, ersehen kann, daß es die Volksphantasie ist, welche mit wunderlichem, bizarrem Sagengespinst den ebenso bedeutenden, wie exaltierten Mischnahlehrer und seine Nachkommenschaft umwoben hat.

R. Chiskijah (sagte) namens Jeremiah: „so hatte R. Simeon ben Jochai gesagt: Tal, Tal! fülle dich mit Golddenaren" und es füllte sich damit.[2] — R. Chiskijah (sagte) namens Jeremiah: „Elijahu, zum Guten gedacht, und R. Josua ben Lewi saßen und studierten.[3] Sie kamen zu einer halachischen Überlieferung, die namens des R. Simeon ben Jochai mitgeteilt wurde. Da ging R. Simeon ben Jochai vorüber. Sie sagten: „Da kommt ja der Urheber der halachischen Überlieferung, wir wollen uns erheben und ihn fragen." Sie erhoben sich und fragten ihn. Er sagte zu ihm[4]: „Wer ist denn dieser in deiner Gesellschaft?" Er antwortete: „Es ist R. Josua ben Lewi, er ist der Größte seiner Zeit." Darauf sagte jener: „Ist der Regenbogen während seiner Lebenszeit in den Wolken gesehen worden?" Er antwortete: „Ja!" Darauf sagte jener:

---

[1] Man könnte hierzu auch die Märchen von den Höhlen und Orten rechnen, an denen sich Schätze von Edelsteinen finden (S. 136[a] ff.). — Merkwürdigerweise fehlt in der Pesikta die stereotype Erzählung von den kleinen und sonderbaren Wesen, von welchen Gott seine Aufträge vollziehen läßt; ihr ältester Text findet sich Bereschith rabb. c. 10.

[2] Dieses Stück ist hier verkürzt. Ausführlich gegeben ist es im Midrasch zu den Psalmen c. 92.

[3] Bereschith rabb. c. 35 wird dies Begegnis ausführlicher berichtet und der Text zeigt Abweichungen.

[4] Nämlich zum Propheten Eliah; der Text ist eben abgekürzt.

„Wenn der Regenbogen während seiner Lebenstage gesehen worden, so ist er nicht würdig, mich begrüßen zu dürfen[1].“ — R. Chiskijah (sagte) namens des R. Jeremiah: so hatte R. Simeon ben Jochai gesagt: „Es hat Gott unserem Stammvater Abraham zugeschworen, daß es der Welt niemals an dreißig Gerechten, die ihm gleichen, mangeln werde.“ Wie ist das zu begründen? ואברהם היו יהיה (Gen. 18). Der Zahlenwert von יהיה, י = 10, ה = 5, י = 10, ה = 5, also (zusammen) 30. — R. Chiskijah (sagte) namens des R. Jeremiah: so hatte R. Simeon ben Jochai gesagt: „Ich habe die gesehen, welche der künftigen Welt teilhaftig werden, es sind ihrer gar wenige; sind's dreißig, so bin ich und mein Sohn darunter; sind's zehn, so bin ich und mein Sohn darunter; sind's zwei, so sind's ich und mein Sohn; ist's einer, so bin ich es.“ — R. Chiskijah (sagte) namens des R. Jeremiah: so hatte R. Simeon ben Jochai gesagt: „Abraham soll die von ihm bis zu mir frei beten, und ich will dann die von mir bis zur Ankunft des Königs Messias frei beten;[2] wo aber nicht, möge sich mit mir Achijah aus Siloh vereinigen und wir werden dann die ganze Welt frei beten.“

Eine Erzählung.[3] R. Simeon ben Jochai und sein Sohn Eleasar brachten dreizehn Jahre verborgen in einer Höhle von Beḳa zu. Sie nährten sich von Johannisbrot, so daß ihr Körper sich ganz mit Ausschlag überzog. Am Ende des dreizehnten Jahres kam R. Simeon ben Jochai heraus und setzte sich an das Tor der Höhle. Da sah er, wie ein Mensch Netze ausbreitete, um Vögel zu fangen. Beim ersten Mal, als er sie ausbreitete, hörte er (R. Simeon), wie eine unsichtbare Stimme rief: dimus (= dimissus), und der Vogel entkam; als er sie zum zweiten Male ausbreitete, hörte er, wie eine unsichtbare Stimme rief: „specula“,[4] und der Vogel wurde gefangen. Da sagte er: „Selbst ein Vogel wird nicht ohne den Willen Gottes

---

[1] Wörtlich: „die Miene meines Angesichtes zu sehen.“

[2] Dieser Passus ist verkürzt und will nach Sukkah 45[b] besagen, daß R. Simeon ben Jochaï dem einstigen Weltgericht eine günstige Wendung für die Menschheit geben will oder jegliche Katastrophe von der Erde abwehren könne, d. h. לפטור מן הדין. — יקרב bedeutet wohl hier „Fürbitte einlegen;“ daß קרב wenn auch nicht direkt, so doch indirekt „beten“ bedeutet, geht aus Jerusch. Berachoth 4, 4 hervor: העובר לפני התיבה אין אומרים לו בוא והתפלל אלא בוא וקרב.

[3] דלמא pflegt als Überschrift wie מעשה eine Volkserzählung einzuleiten. Das Wort ist von Joseph Perles zuerst als δρᾶμα erkannt worden; vgl. KRAUSS, Griech. u. lat. Lehnworte II.

[4] ספיק להו ist zu einem Wort zusammenzuziehen und ספיקולה zu lesen, wie BUBER dort, Anm. 161 nachweist.

gefangen, was wollen wir hier sitzen." Als er hörte, daß die Dinge sich beruhigt[1] hätten, sagte er: „Wir wollen hinabgehen und uns in jener Quelle von TIBERIAS ausheilen.[2] Darauf sagte er: „Wir müssen uns dankbar erweisen, wie unsere Voreltern es getan, welche Märkte veranstalteten und billig verkauften"; also veranstaltete er einen Markt und verkaufte billig.[3] Er sagte: „Wir müssen TIBERIAS für rein erklären". Er nahm Feigbohnen, zerschnitt sie und warf sie auf die Straße, überall dort, wo ein Toter war, wurde er emporgehoben und man entfernte ihn. Da sah ihn ein Kuthäer, der sagte: „Ich will mich über diesen Oberen der Juden lustig machen." Was tat er nun? Er nahm einen Toten und verscharrte ihn auf einer Straße, die jener für rein erklärt hatte. Alsdann ging er zu jenem und fragte ihn: „Hast du die genannte Straße für rein erklärt?" Er antwortete: „Ja!" Darauf sagte er: „Wenn aber nach dir noch ein Toter zum Vorschein kommt!" Jener antwortete: „Wohlan, zeige ihn mir." Da schaute R. Simeon ben Jochai mit heiligem Geist und erkannte, daß er (der Kuthäer) ihn dorthin gelegt hatte und sagte: „Was oben ist, soll hinunter, und was unten ist, soll herauf." Und so geschah es.

Als er fortging, kam er bei der Synagoge von Magdala vorbei und hörte die Stimme des Nikai,[4] des Schulmeisters von Magdala, der sagte: „Also hat Bar Jochai Tiberias für rein erklärt!" . . .[5] Er antwortete: „Bist du nicht selbst in diesem Kollegium gewesen!" Er hob seine Augen, heftete seinen Blick auf ihn und sofort sank jener zu einem Häuflein Knochen zusammen. — R. Simeon ben Jochai zog im Erlaßjahre dahin und sah, wie ein Mensch den Nach-

---

[1] שריכן ist in שריכן zusammenzuziehen, BUBER dort, Anm. 163.

[2] ונתסי gibt guten Sinn von אסי heilen.

[3] Die Veranstaltung eines Jahrmarkts seitens des R. Simeon b. J. ist wohl auf das Mißverständnis eines Abschreibers oder Interpolators zurückzuführen. R. Simeon will sich für die Heilung, die er in Tiberias gefunden, dankbar erweisen, wie der Stammvater Jakob gegen Sichem; da diese Stadt letzteren gastfreundlich aufgenommen, soll er nach Bereschith rabbah c. 79 daselbst einen Jahrmarkt veranstaltet haben und billig verkauft haben. Die Dankbarkeit aber, die R. Simeon der Stadt Tiberias erzeigte, bestand darin, daß er ein Stadtviertel, das bis dahin für levitisch unrein galt, auf Grund seiner Überlieferung für rein erklärte, was damals für eine große Kühnheit angesehen wurde.

[4] Vgl. BACHER, Magazin für die Wissensch. d. J. 1890, S. 69 ff. Der Name des Elementarlehrers wird wohl נקאי, nicht, wie es hier heißt, מינקי, gelautet haben. Vielleicht ist hier so zu emendieren: ושמע קליה דנקאי ספרא דמינקי דמגדלא.

[5] Hier fehlt irgend eine begründende Äußerung, daß solche Reinheitserklärung unstatthaft sei.

wuchs des siebenten Jahres einsammelte. Er sagte zu ihm: „Mein Sohn! Das ist doch der Nachwuchs des siebenten Jahrs!" Jener antwortete: „Bist du es nicht selbst, der solches erlaubt!" Er entgegnete: „Haben mir meine Kollegen nicht widersprochen?" und rief über ihn: „Wer einen Zaun durchbricht, den wird eine Schlange beißen." (Koh. 10,8), So geschah ihm auch.

R. Eleasar bar Simeon. Eseltreiber kamen nach einer Stadt, sie wollten Getreide verkaufen und sahen ihn, wie er vor einem Backofen saß. Seine Mutter brachte Brot herbei und er aß, sie brachte wieder herbei und er aß wieder, bis er die ganze Schicht Brot aufgegessen hatte. Da sagten sie: „Wehe, eine böse Schlange steckt in seinem Leibe." Jener hatte ihre Worte gehört, was tat er nun? Er nahm ihre Esel und trug sie auf das Dach hinauf. Sie gingen und sagten es seinem Vater; dieser sagte zu ihnen: „Vielleicht habt ihr ein böses Wort gegen ihn geäußert." Sie erwiderten: „Wir haben ihn vor dem Backofen sitzen gesehen, seine Mutter brachte herbei und er aß, sie brachte wieder herbei und er aß, bis er die ganze Schicht Brot aufgegessen hatte. Da sagten wir: Wehe! eine böse Schlange birgt er in seinem Leibe!" Er (R. S. b. J.) sagte ihnen: „Hat er etwa von dem gegessen, was euer ist? hat nicht der, der ihn geschaffen hat, auch seine Nahrung ihm geschaffen? trotzdem sagt es ihm in meinem Namen, und er wird euch (die Esel) herunterholen." Sie gingen hin und sagten es ihm. Die letzte Wunderleistung war noch schwerer, als die erste; als er sie nämlich herauftrug, trug er einen nach dem andern, als er sie herunterbrachte, brachte er sie zu je zweien herunter.

R. Eleasar bar Simeon kam zu seinem Schwiegervater R. Simeon ben Jose ben Lekunja. Er schlachtete für ihn einen Ochsen, buck für ihn eine Schicht Brote und öffnete für ihn eine Kufe Wein. Er schenkte ihm ein und er trank [er schenkte wieder ein und er trank]. (R. Simeon ben Jose) sagte: „Solltest du nicht von deinem Vater gehört haben, welches Maß für einen Becher zu beobachten sei?" Jener antwortete: „Wie es gegenwärtig ist, ein Becher, in der Kälte zwei, in der Hitze drei; aber die Weisen haben dabei nicht gedacht an deinen Becher, der klein ist, und nicht an deinen Wein, der gut ist, und nicht an meinen Magen, der weit ist.

R. Eleasar bar Simeon wurde als Oberhäscher angestellt und ließ die Leute hinrichten, welche den Tod verschuldet hatten. R. Josua ben Karcha schalt ihn aus: „Essig, Sohn des Weines." Er sagte zu ihm: „Warum scheltest du mich: Essig, Sohn des Weines?

sind es nicht ‚Dornen, reif zum Abschneiden' (Jes. 33, 12), welche ich aus dem Weinberg ausschneide? Sind es nicht Menschen, des Todes schuldig, welche ich hinrichten lasse?" Jener antwortete: „Statt daß du nach Laodicea[1] entlaufen und gegangen bist, hättest du bis an das Ende der Welt fliehen sollen; mag doch der Eigentümer des Gartens selbst kommen und seine Dornen ausschneiden!"

R. Eleasar bar Simeon fragte seinen Schwiegervater R. Simeon ben Jose ben Lekunja und sagte zu ihm: Was bedeutet, wenn geschrieben steht: „Dein Gewand zerfiel nicht von dir" (Deut. 8, 4); haben etwa Webefabriken[2] die Israeliten in der Wüste begleitet? Jener antwortete: „Wolken der Ehre haben sie eingehüllet, so daß sie nicht zerfielen." Darauf sagte er: „Dein Gewand zerfiel nicht von dir, sind sie (die Israeliten) nicht gewachsen?" Jener antwortete: „Wie die Purpurschnecke, wenn sie wächst, wächst ihr Gehäuse mit. Bedurften sie nicht des Waschens? Die Wolken der Ehre haben sie gebleicht. Wundere Dich nicht darüber, wie der Amiant (Asbest), den man nur im Feuer reinigt. — War nicht ihr Geruch unangenehm wegen der Schweißabsonderung? Sie wurden von den Gräsern des Brunnens[3] befeuchtet, denn es heißt: Und der Geruch Deiner Gewänder, wie der Geruch des Libanon." (Cant. 4, 11.)

[R. Simeon bar] R. Eleasar[4] bar Simeon wurde zum Postmeister[5]

---

[1] Laodicea lag im römischen Gebiet. Der Text ist in allen Varianten der verschiedenen Stellen schwer zu erklären. Nach der hier gegebenen Übersetzung, welche sich dem in der Pesikta vorliegenden Text anschließt mit einer nur ganz leichten Änderung, die kaum als eine Änderung anzusehen ist, scheint es sich folgenderweise zu verhalten: R. Eleasar, der wahrscheinlich von einer lokalen Behörde zu dem mißliebigen Amt gezwungen wurde, flüchtete nach Laodicea, wo vermutlich eine größere Judengemeinde sich befand. Dort aber wurde er angegeben, von der römischen Behörde sistiert und nach Galiläa auf Requisition der dortigen Polizei zurückgeschafft.

[2] כלי קוריים wörtlich: „Webegerätschaften."

[3] Damit wird auf den Mirjamsbrunnen hingewiesen, der die Israeliten auf der Wüstenwanderung begleitet haben soll.

[4] Das kann doch nicht R. Eleasar bar Simeon gewesen sein, denn er war ja ein Häscher und ist es auch erst im späteren Alter geworden, nicht in der Jugend. Es ist hier vermutlich ein Name ausgefallen, und zwar der Name des Sohnes des Eleasar, Simon, auf den die Erzählung oder vielmehr die Sage nach Baba meziah 85[a] in gewissem Sinne zutreffen könnte; es müßte daher gelesen werden: „R. Simon bar Eleasar bar Simeon." Möglich ist aber immerhin, daß dies aus einem andern Sagenkreis um Eleasar bar Simon entlehnt ist, zumal da das weiter hierauf Folgende nur auf R. Eleasar sich beziehen kann.

[5] Hier kann unter אנגרבטום (= ἀγγαρευτής?) nur die Postfrone verstanden werden.

eingesetzt und tat seinen Dienst. Eines Tages kam Eliah, zu Gutem gedacht, zu ihm in der Gestalt eines Greises und sagte: „Stelle mir ein Tier!" Er fragte: „Was hast du bei dir, um aufzuladen?" Jener antwortete: „Eines meine Tasche, eines meinen Mantel und Reitzeug". Er sagte zu ihm: „Kommt, sehet euch diesen Alten an, den ich selbst tragen und bis ans Ende der Welt transportieren kann, und er sagt mir: Stelle mir ein Tier!" Darauf fragte jener: „Willst du auf dir selbst mich reiten lassen?" Er sagte: „Jawohl." (R. Simon) ließ ihn aufsteigen, trug ihn die Berge hinauf und die Täler hinab und setzte mit ihm über Dornen- und Distelfelder. Schließlich suchte jener mit seiner Körperschwere auf ihn zu drücken. Da sagte (R. Simon): „Alter, Alter! mach dich leicht, sonst werde ich dich abwerfen." Jener fragte: „Willst du denn ein wenig verschnaufen?" Er antwortete: „Ja!" Was tat er? Er brachte ihn auf ein Feld und setzte ihn unter einem Baum ab. Er (der Greis) gab ihm zu essen und zu trinken. Nachdem er gegessen und getrunken hatte, sagte jener zu ihm: „All dies mußt du fahren lassen, es ist dir nicht gut! Ergreife das Gewerbe deiner Väter!" Er sagte: „Bist du imstande, es mich zu lehren?" Jener antwortete: „Ja!" Manche erzählen, daß Eliah, zum Guten gedacht, 13 Jahre zugebracht, um ihn zu unterrichten, bis er den Sifra hersagen konnte. Und als er den Sifra hersagen konnte, habe er, so erzählt man, sogar seinen Mantel nicht mehr tragen können. — Rabban Gamaliel hatte einen Hausgenossen, der 40 Saah zum Bäcker tragen konnte. Er sagte zu ihm: „Du besitzest eine solche Kraft und setzest dich nicht hin, um dich mit dem Sifra zu beschäftigen!" Als er den Sifra hersagen konnte, war er nicht mehr imstande, auch nur eine Saah zu tragen. Manche erzählen, selbst sein Linnenkleid mußte ihm ein Anderer ausziehen helfen, er selbst war es nicht imstande.

R. Eleasar bar Simeon war krank.[1] Sein Arm wurde dabei entblößt. Da sah er, wie seine Frau lachte und weinte. Er sagte zu ihr: „Bei deinem Leben! Ich weiß, warum du gelacht und warum du geweint hast. Du hast gelacht, weil du dir gesagt hast: Wohl mir wegen des Teils, der mir in dieser Welt geworden ist! Wohl mir, daß ich mit solchem frommen Körper vereinigt bin! Du hast geweint, weil du dir sagst: Wehe mir, daß ein solcher frommer Körper den Würmern verfällt." Als er sterben sollte,[2] sagte er zu ihr: „Wahrlich,

---

[1] Hierzu ist der Text von Koheleth rabb. XI zu 11, 2 zu vergleichen.
[2] Vgl. daselbst BUBER, Anm. 241.

das Gewürm wird, Gott behüte! keine Gewalt über mich üben, bis auf einen Wurm, der hinter meinem Ohre bohren wird. Denn eines Tages ging ich zur Synagoge und hörte, wie ein Mensch Lästerungen[1] ausstieß; ich war mir nicht einig, ob ich ihn in Strafe nehmen soll und habe es nicht getan." Als er (Eleasar) gestorben war, wurde er in Gischala beigesetzt.[2] Da erschien R. Simeon ben Jochai den Leuten von Merun und sagte zu ihnen: „Ein rechtes Auge hatte ich und ihr legt es nicht zu mir." Darauf gingen die Leute von Merun hin und wollten ihn holen; aber die Leute von Gischala kamen mit Stöcken und Spießen heraus gegen sie. Eines Tages am Rüsttage zum großen Fasten[3] sagten sie: „Jetzt ist die günstige Gelegenheit, ihn zu holen, solange jene beschäftigt, bevor sie frei sind." Wie sie aus der Stadt gingen, kamen zwei feurige Schlangen und gingen vor ihnen her. Sie sagten: „Das ist die Stunde, da wir ihn erlangen werden." Als sie am Eingang der Höhle angelangt waren, machten sich die zwei feurigen Schlangen zur Seite. Sie fragten? „Wer geht hinein und bringt ihn heraus?" Da sagte seine Frau: „Ich gehe hinein und bringe ihn, denn ich habe ein Zeichen, ihn daran zu erkennen". Sie ging nun hinein, um ihn zu bringen, und fand den Wurm, der hinter seinem Ohre bohrte. Sie wollte ihn töten, da hörte sie, wie eine unsichtbare Stimme sagte: „Laß den Herrn der Schuldforderung seine Schuldforderung einziehen!" So brachten sie ihn und legten ihn neben seinen Vater. Wie man erzählt, ist von da ab R. Simeon ben Jochai den Leuten von Marun nicht mehr erschienen.

So oft R. Eleasar bar Simeon den Sitzungssaal[4] betrat, verfinsterte sich das Gesicht Rabbis.[5] Da sagte sein Vater zu ihm: „Mußt es dir gefallen lassen, er ist ein Löwe, der Sohn eines Löwen, du aber bist ein Löwe, der Sohn eines Fuchses." Als er gestorben war, schickte Rabbi und hielt um die Hand seiner Frau an. Sie aber ließ ihm sagen: „Darf ein Gefäß, das heiligem Zweck diente, profaniert werden?" Er sagte: „Was hat er denn getan, dessengleichen

---

[1] Baba meziah 84^b wird diese Sage ein wenig anders erzählt. Dort ist auch zu ersehen, daß מחרף „Lästerungen ausstoßend" bedeute Lästerungen gegen die Rabbinen ausstoßend.

[2] Vgl. BUBER, Anm. 244 — ferner für das Folgende: Anm. 249 und 250.

[3] d. h. am Vortrag zum Versöhnungsfest.

[4] Wörtlich: das Versammlungshaus, wo über religionsgesetzliche Materien verhandelt wurde.

[5] „Rabbi" speziell hieß R. Jehuda hanassi.

ich nicht auch getan?“ Sie antwortete: „Wenn er saß und sich mit der Lehre beschäftigte, tat er es gründlich, bis er einschlief. Dann sagte er: Alle Schmerzen Israels sollen über mich kommen, und sie kamen. Wenn seine Stunde kam, sich mit der Lehre zu beschäftigen, sagte er: „Ein jeglicher von diesen Schmerzen soll in seinen Winkel zurückkehren und sie gingen dahin.“ Er ließ ihr antworten: „Auch ich werde so tun.“ Er rief die Schmerzen und sie kamen, er betete, daß sie fortgehen sollten, sie gingen aber nicht fort. Manche erzählen aber, daß er (Rabbi) 13 Jahre an Zahnschmerzen gelitten habe. Er schickte und ließ es ihr sagen, sie ließ ihm antworten: „Ich habe gehört, daß man das Heilige höher stellt, aber nicht herabsetzt.“ Pesikta derab Kahana פ׳ בשלח Seite 87^b^.

8. Derartiges wird im reinsten Aramäisch, im Volksidiom, mitgeteilt. Hätte der Verfasser der Pesikta diese Erzählungen unmittelbar dem Volksmund abgelauscht und sie schriftlich fixiert, so hätte er sie doch sicherlich in das übliche, ihm geläufige Hebräisch umgeschrieben. Aber der Verfasser der Pesikta ist gar kein Schriftsteller im eigentlichen Sinn, sondern er war nur ein Kompilator und wollte auch nichts anderes sein. Er hat Urschriften vor sich gehabt, die wir heute gar nicht kennen, aus denen er größere oder kleinere Stücke exzerpiert und zusammengestellt hat. Er hält sich stets treu und gewissenhaft an seine Vorlage, nur daß er ab und an, um den Schluß einer Pethichah nach seinem Schema herzurichten, eine leise, unwesentliche Änderung vorgenommen, vielleicht auch sonstwo einmal Exzerpte für seinen Zweck ganz unbedeutend abgeschliffen hat. Daß er den Textlaut, den er vor sich gehabt, mit möglichst strenger Treue wiedergibt, geht daraus hervor, weil man sonst die häufigen Digressionen und Abschweifungen gar nicht erklären könnte, die beibehalten werden, trotzdem sie sich gar nicht in den Aufbau der einzelnen Pethichoth oder in die Behandlung eines vorliegenden Themas logisch einfügen. Auch der Name eines und desselben Autors zeigt in demselben aggadischen Sammelwerk verschiedene Varianten, was sich am einfachsten dadurch erklärt, daß der Sammler verschiedene Quellschriften benutzt hat, welche die Namen dialektisch verschieden aufgezeichnet haben, und auch in solchen Geringfügigkeiten seiner Quelle sich streng anschließt. Um ein Beispiel anzuführen, wird der Aggadist R. Jehuda bar Simon bezeichnet: als ר׳ יהודה בר סימון (S. 17^a, 55^b, 71^a u. a.), als ר׳ יודה בר סימון (S. 4^a, 20^a u. a.), als ר׳ יודן בר סימון (S. 36^b, 57^a, 61^b u. a.), als ר׳ יודה בר שמעון (S. 52^a), als ר׳ יהודה בן פזי (S. 65^a, ^{b}). Die Sammler der

Aggadawerke geben also, soweit sie kopieren, ihr Original möglichst getreu wieder; wo das Original ihnen den aramäischen Wortlaut darbot, haben sie ihn so übernommen, wie sie ihn vorgefunden. Der rein aramäische Wortlaut konnte sich jedoch nur in solchen Büchern geltend machen, welche für das Volk bestimmt waren, in populären Volksbüchern, deren letzte Reste in der aggadischen Literatur, wie erratische Blöcke, sich uns erhalten haben. Daß es derartige Volksbücher gegeben hat und sie von der Menge eifrig gelesen wurden, wird vom Midrasch selbst bezeugt, wenn er sie in die ägyptische Vorzeit verlegt und berichtet: „Die Israeliten hätten in Ägypten Rollen gehabt, mit deren Lektüre sie sich jeglichen Sabbath unterhielten, wobei sie sich sagten, daß Gott sie erlösen werde.“ (Tanchuma וארא, zu dem Vers ואל ישעו בדברי שקר Tanchuma Buber שמות in וארא S. 28 Anm. 35). Ein merkwürdiges Zeugnis für solch volkstümliche Literatur ist neuerdings in den Papyrusfunden unter den Trümmern einer Hausruine zum Vorschein gekommen, der Achikarroman,[1] der c. 500 ante Chr. von den Juden gelesen und noch im zweiten nachchristlichen Jahrhundert bei den Juden so bekannt war, daß der Verfasser des Buches, Tobith, seiner Erzählung offenbar dadurch ein Relief verleihen will, daß er seinen Helden mit Achikar in Verbindung bringt. Es mag ein bloßer Zufall sein, daß der Achikarroman als das einzige literarische Erzeugnis unter den Papyrusfunden an das Tageslicht getreten ist, aber es beweist doch immerhin, daß schon damals unter Juden, die sonst wenig schriftgelehrt erscheinen, ein großes Interesse für derartige Bücher bestanden hat. Und das Achikarbuch ist in dem gleichen aramäischen Idiom abgefaßt, in welchem die Aggada in Gegensatz zu dem sonst üblichen Hebräisch ihre Histörchen teils wehmütiger, teils humoristischer Natur uns übermittelt. Das sogenannte Targum scheni zum Estherbuch, die Erzählungen vom Untergang Judäas (Gittin 55^{b}) sind Erzeugnisse volkstümlichen Geistes, stellen populäre Volksbücher dar. Die Alexandersage in ihrer stereotypen Manier ist doch unzweifelhaft einem Volksbuch entnommen.

Auch zahlreiche fragmentarische, systemlose Erklärungen zur Heiligen Schrift müssen kursiert haben, wie aus Chulin 60^{b} hervorgeht; man pflegte sich daraus für schwierige Ausdrücke verschiedener Art, die dort erklärt wurden, Rates zu erholen (Sabb. 80^{b}).

Wenn man mit der Vermutung nicht fehl geht, daß die ange-

---

[1] Vgl. EDUARD MEYER, der Papyrusfund von Elephantine S. 102 ff.

sehenen Lehrhäuser einen Bibliothekraum besaßen, so wurden sicherlich in solchen Bibliotheken auch derartige Volksbücher aufgenommen, aus denen die Sammler der Aggada dann geschöpft haben. Die Bibliothekare waren vielleicht jene תנאים דר׳ פלוני, über welche man nichts weiter weiß, als was eine unklare Überlieferung[1] angibt, daß sie nämlich von alten, verklungenen, meist inkorrekten Mischnajoth und Berajthoth Kenntnis besaßen.

Wir haben demnach wohl das Recht, in den aggadischen Stücken mit rein aramäischem Wortlaut Spuren alter Volksbücher zu erblicken.

---

[1] Vgl. Raschi Baba meziah 34[a] gegen Ende der Seite, Chulin 15[a].

423-8 [illegible] bei [illegible] d. Essäer

720 [illegible]

227-234 [illegible]: [illegible]

[illegible] zwischen [illegible] u. Samaritanern.